L'ANTISÉMITISME ÉCLAIRÉ

Inclusion et exclusion depuis l'Epoque des Lumières jusqu'à l'affaire Dreyfus

Inclusion and Exclusion: Perspectives on Jews from the Enlightenment to the Dreyfus Affair

Textes recueillis et édités par

ILANA Y. ZINGUER ET SAM W. BLOOM

BRILL

MADELEINE CLARK WALLACE LIBRARY
WHEATON COLLEGE
NORTON, MASSACHUSETTS

Purchased through the
Isabelle del Rio
Book Fund

Digitized by the Internet Archive
in 2023

https://archive.org/details/isbn_9789004129726

L'ANTISÉMITISME ÉCLAIRÉ

BRILL'S SERIES IN JEWISH STUDIES

GENERAL EDITOR

DAVID S. KATZ (Tel Aviv)

ADVISORY EDITORS
STUART COHEN (Bar-Ilan)
ANTHONY T. GRAFTON (Princeton)
YOSEF KAPLAN (Jerusalem)
FERGUS MILLAR (Oxford)

VOL. 34

L'ANTISÉMITISME ÉCLAIRÉ

Inclusion et exclusion depuis l'Epoque des Lumières jusqu'à l'affaire Dreyfus

Inclusion and Exclusion: Perspectives on Jews from the Enlightenment to the Dreyfus Affair

TEXTES RECUEILLIS ET
ÉDITÉS PAR

ILANA Y. ZINGUER ET SAM W. BLOOM

BRILL
LEIDEN · BOSTON
2003

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

L'antisémitisme éclairé : Inclusion et exclusion depuis l'Epoque des Lumières jusqu'à l'affaire Dreyfus = Inclusion and exclusion, perspectives on Jews from the Enlightenment to the Dreyfus Affair / Textes recueillis et édités par Ilana Y. Zinguer et Sam W. Bloom.

p. cm. — (Brill's series in Jewish studies, ; v. 34)

Includes bibliographical references and index.

ISBN 90-04-12972-3

1. Antisemitism—France—History—19th century. 2. Jews—France—Social conditions—19th century. 3. France—Ethnic relations. 4. Europe—Ethnic relations. I. Title. Inclusion and exclusion, perspectives on Jews from the Enlightenment to the Dreyfus Affair. II. Zinguer, Ilana. III. Bloom, Sam W., 1966- IV. Series.

DS146.F8A57 2003

305.892'4044—dc21

2003051941

ISSN 0926-2261

ISBN 90 04 12972 3

© Copyright 2003 by Koninklijke Brill NV, *Leiden, The Netherlands*

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

Avec le concours de

The Faculty of Humanities, University of Haifa
The Research Authority, University of Haifa
The French Embassy-French Institute of Tel Aviv
Centre de Civilisation française, Université de Haïfa
Sir Isaak and Lady Edith Wolfson Chair of Jewish Religious Thought and Heritage
The Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism

Nous tenons également à remercier très vivement
le Dr Yvonne Shafir pour son généreux soutien.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos xi

LES TEMPS MODERNES

Introduction
Un Antisémitisme à la française? 3
Pierre Birnbaum
Montaigne et le Carnaval de Rome 19
Ilana Zinguer
En Relatif dialogue: juifs et remonstrants à Amsterdam au XVII[e] Siècle 31
Christiane Berkvens-Stevelinck

L'ÉPOQUE DES LUMIÈRES, PRÉ-RÉVOLUTION

Montesquieu: A Precursor of Jewish Emancipation? 45
Allan Arkush
Antiphilosophes éclairés et les Juifs 61
Paul Benhamou
Community and Exclusion in Rousseau and Voltaire: The Case of the Jews 77
Harvey Chisick
Autour de la représentation du Grand Prêtre des Juifs au XVIII[e] siècle d'après Le Pelletier 105
Isabelle Martin
Voltaire in Context: The Emergence of Antijudaic Rhetoric in the French Early Enlightenment 115
Adam Sutcliffe
La Judéophobie savante dans l'Allemagne des Lumières: Johann David Michaelis 125
Dominique Bourel

RÉVOLUTION

La Rhétorique antijuive dans la presse contre-révolutionnaire 1789-1792 141
Ouzi Elyada
L'abbé Grégoire et les juifs, réforme sociale et attente spirituelle 151
Rita Hermon-Belot

LA FRANCE DU XIX[e] SIÈCLE ET AUTOUR DE L'AFFAIRE DREYFUS

Samuel Cahen's Bible Commentary 175
Bertram Eugene Schwarzbach
Prolégomènes pour une théorie de la conspiration 211
Alain Goldschläger
Le Thème du complot judéo-maçonnique dans le roman français (1870–1900) 221
Jacques-Charles Lemaire
Les Armes de l'antisémitisme à la fin du XIX[e] siècle dans l'espace francophone: presse, édition, chansons, caricatures 249
Jean-Yves Mollier
Rags and Riches, or Bogeymen of the Bourse: Antisemitism and the Abstract Economy in England, the United States, France and Central Europe, 1720–1900 267
Michael Berkowitz
A Duel of Victorious Violence? 275
Ruthie Eitan
Paradigms of Jewish Antisemitism: Anatole France and Marcel Proust 287
Sam W. Bloom
A Brief Political History of France in the 1890s 295
Robert Kaplan
'In This Great, Happy and Enlightened Colony:' Abraham de Sola on Jews, Judaism and Emancipation in Victorian Montreal 313
Richard Menkis

L'Antisémitisme d'État de Charles Maurras 333
Jean-Marc Joubert

EUROPE ET OUTRE-MER

German Historiography, 19th Century German National Identity and the Jews 351
Jeffrey Andrew Barash
Les Communautés catholiques françaises de Palestine, les Juifs et le sionisme -1880-1939 369
Dominique Trimbur
L'Italie à la fin du XIX[e] siècle: un Eden pour les Juifs de religion italienne? 397
Marie-Anne Matard-Bonucci

ANTISÉMITISME OU ANTIMODERNISME?

Antisémitisme ou antimodernisme? Anatole Leroy-Beaulieu, Bernard Lazare, Léon Bloy 423
Antoine Compagnon

Bibliographie 447

Index 457

AVANT-PROPOS

Le titre en français, tel qu'il a été conçu dès le début et que nous avons conservé en hébreu pour ce colloque, 'L'antisémitisme éclairé, depuis l'époque des lumières jusqu'à l'affaire Dreyfus', partait d'une préoccupation inspirée de la vision 'éclairée' des Lumières, celle de Voltaire par exemple. Or au fur et à mesure des réactions des participants, des réflexions des organisateurs, nous nous sommes bien aperçus que ces termes comportaient quelque naïveté idéologique non suivie par les courants de pensée et les pratiques de la Culture Occidentale que nous nous apprêtions à étudier. Car parler d'antisémitisme à l'époque de Montaigne était impropre, à l'époque des Lumières inapproprié et durant le XIX[e] siècle, lorsque les batailles éclairaient des positions vis à vis de l'altérité, ce terme renvoyait brutalement à un événement unique et excluait toutes les nuances d'attitudes qui font la richesse de ce recueil.

L'objectif de ce colloque était plus large que de vouloir dresser l'histoire de l'antisémitisme dans toutes ses variétés et ses nuances, cependant la plupart des études tournaient autour de ce phénomène. Elles ont proposé que, souvent les Juifs n'étaient pas le bouc émissaire pour un auteur, une classe, une nation, mais que le mépris traditionnel pour le Juif, en raison de son refus du christianisme et de 'l'exclusivité' de ses mœurs, a permis de voir encouragée une métonymie; le Juif représente quelque qualité ou entité soit haïe, soit redoutée: le capital, le marché libre, le modernisme dans ses sens divers, l'Etat, surtout en France où beaucoup de Juifs furent admis au corps des fonctionnaires comme l'expose Pierre Birnbaum.

Ce colloque a été organisé à l'université de Haïfa en mars 2001 par Ilana Zinguer, Sam W. Bloom et Harvey Chisick que nous remercions pour son aide précieuse.

Ilana Zinguer
Sam W. Bloom

LES TEMPS MODERNES

INTRODUCTION
UN ANTISEMITISME À LA FRANÇAISE?

Pierre Birnbaum

Dans la matinée du lundi 26 février 2001, quelques mois à peine après qu'aient été incendiées ou attaquées plusieurs synagogues, que des écoliers juifs se soient vus menacés à la sortie des classes, qu'ait retenti à nouveau dans les rues de quelques villes de France le vieux slogan, 'Mort aux Juifs', provoquant une inquiétude de plus en plus légitime devant cette réapparition ouverte de l'antisémitisme brutal, dans le calme revenu, une cérémonie particulièrement symbolique se déroulait dans le grand salon d'apparat du Palais de l'Elysée. Le président de la République, Jacques Chirac remettait les insignes de grand-croix de la Légion d'Honneur, la plus haute distinction dont peuvent s'honorer peu de français, à Ady Steg, le président de l'Alliance israélite universelle dont l'histoire, depuis Adolphe Crémieux, incarne à elle-seule les longues épousailles des Juifs et de la République. Entouré de ministres, de députés, d'ambassadeurs dont celui d'Israël, de rabbins, de personnalités diverses du monde de la culture, le président Jacques Chirac, dans un discours de haute tenue, souligne avec admiration l'entière intégration d'Ady Steg à la société française, lui qui, venu en France à l'âge de sept ans des confins des Carpathes, a atteint les plus hauts niveaux de la science et de la renommée. Après avoir reconnu, en 1995, pour la première fois, dans un discours crucial, la responsabilité de La France dans la déportation des Juifs par Vichy, après avoir célébré l'innocence du capitaine Dreyfus lorsque sa statue trouva enfin, après bien des difficultés et des réticences surprenantes, un lieu d'accueil sur le boulevard Raspail, après avoir souligné, dans ces mêmes salons de l'Elysée, en 1997, lors d'une cérémonie commémorant la réunion du Grand Sanhédrin, l'apport fondamental des Juifs au service de la France et de la République, c'est, à cette occasion, reconnaître, à ses yeux, les mérites de cette 'communauté non communautariste' qui a su demeurer ouverte à l'Autre en restant fidèle à elle-même au sein de la nation française. Dans un remarquable discours de réponse, Ady Steg souligne son 'amour de la France', souhaite, s'il le pouvait, à l'instar des rabbins,

'bénir' en ce lieu laïque la République, évoque longuement, en particulier dans ces moments si difficiles, l'attachement indéfectible des Juifs de France à l'égard d'Israël, rappelle son propre rôle à la tête de la très officielle Commission Mattéoli sur les indemnisations des Juifs du fait de leur persécution par Vichy et remarque enfin qu'il s'est écoulé presque soixante ans entre le moment où il portait l'étoile jaune sur son veston et celui où il arbore dorénavant la grand-croix de la Légion d'honneur. Quelle ironie, quel contraste, quelle revanche, comme si en sa propre personne, d'un seul coup, se révélaient les deux faces de l'histoire moderne des Juifs de France, la persécution antisémite la plus féroce conduite par l'État lui-même et ses services officiels, la célébration la plus extrême énoncée de manière si solennelle, aux yeux de tous, par ce même État. Dans le palais de l'Elysée, tout comme le président de la République, Ady Steg se voit obligé de constater qu'en ce moment si tragique de leur Histoire que représente la Shoah, les Juifs de France ont été trahis et abandonnés par leur État, qu'ils ont été au contraire sauvés par leurs concitoyens, par ces Justes qu'honorent Yad Vashem tel Pierre L'Herbier, le jeune ami de Steg qui, en juillet 1942, l'avertit de l'imminence de la rafle, telle Madame Jean, la concierge qui le cache sans hésiter, tel encore son professeur de lycée qui, au vu de son étoile jaune, donne à étudier aux élèves de sa classe le texte de Montesquieu sur la tolérance.

Les Juifs de France doivent-ils donc redouter l'antisémitisme inattendu de l'État qui les a émancipé ou, au contraire, celui des milieux sociaux si hétérogènes qui, à diverses époques, clament leur violente hostilité? Existe-t-il un antisémitisme à la française dans cette société où Renan décrit pour la première fois dans des termes si ambigus, l'opposition entre les Aryens et les sémites, où Gobineau, Vacher de Lapouge et Jules Soury posent les fondements de l'antisémitisme biologique, où Drumont s'impose comme l'une des gloires intellectuelles les plus incontestables de la fin du XIX^{e} siècle dont les analyses sont encore parfois citées de nos jours avec révérence, où Barrès imagine la venue d'un socialisme national foncièrement hostile aux Juifs, où s'invente également les manifestations antisémites de masse animées par des organisations nationales disciplinées qui, par comparaison, rendent presque dérisoires, en réaction aux mesures napoléoniennes d'émancipation des Juifs, les pogromes Hep! Hep! allemands de 1819, repoussés soudain dans une lointaine histoire à l'aube de la modernité et de la proche tragédie? Existe-t-il une manière propre à la

France de mettre en oeuvre la haine antisémite qui se répand, ouvertement ou insidieusement à l'extrême-droite comme souvent à l'extrême-gauche, à droite comme à gauche, chez les réactionnaires comme chez les Républicains, chez les utopistes socialisants farfelus comme chez les savants les mieux établis, les peintres et, malheureusement, tant d'écrivains dont la liste interminable rend fréquemment douloureuse la lecture des grands classiques.

Il n'est évidemment pas sage d'imaginer, à la Goldhagen, par pure provocation ahistorique, l'existence d'un antisémitisme de long terme ancré dans la nature de la société française, consubstantiel à son histoire. Il est, par contre, admissible, dans le cadre d'une bonne sociologie comparée de l'antisémitisme prenant au sérieux un certain nombre de variables, de poser la question d'une voie proprement française de l'antisémitisme comme conséquence inattendue mais finalement assez logique d'une construction particulière du politique dans cette société qui a inventé également la première la formule de l'État-nation aux 'effets pervers', si redoutables encore, pour utiliser le langage des sociologues, que les tenants contemporains des thèses multiculturalistes, les partisans de la politique dite de la 'reconnaissance', d'Isaiah Berlin lui-même à Charles Taylor ou encore Michael Walzer refusent encore de nos jours, avec véhémence, cette logique de l'État-nation qui mutile selon eux les identités indispensables à la construction du moi profond et n'ont que dédain vis à vis d'un modèle français qu'ils croient destructeur des identités collectives en général, négateur de l'identité juive en particulier, sans pour autant véhiculer un antisémitisme délibéré. Dans quelle mesure pourtant un tel refus des identités collectives particulières, conséquence quasi mécanique d'un mode spécifique de construction du politique s'accompagne-t-il nécessairement de préjugés, de racisme, d'antisémitisme? Les préjugés à l'égard des bretons ou des auvergnats sont-ils semblables à ceux qu'accablent les Juifs qui occupent une toute autre place dans l'imaginaire national?

Il faut donc en revenir à l'État-nation en voie d'homogénéisation interne, au rationalisme, aux Lumières, au mode français d'émancipation, de régénération grâce auquel l'homme nouveau qu'est désormais le citoyen se trouve dépouillé de son identité propre, de ses qualités personnelles et collectives, d'une partie de lui-même en entrant avec entrain dans l'espace public. Pour saisir la centralité qu'occupent les Juifs dans la France moderne, évoquons une fois encore l'absence de perspective comparative au sein des études juives issues

essentiellement des recherches des savants juifs allemands du milieu du XIX[e] siècle rejetés de l'Université par l'antisémitisme dominant qui éloigne les Juifs de toute fonction publique. L'Histoire des Juifs mais aussi celle de l'antisémitisme d'Abraham Geiger jusqu'aux travaux contemporains d'un Jacob Katz se nourrissent presque uniquement de cette voie allemande pourtant si différente de la voie française: les Juifs n'y sont partiellement émancipés qu'en 1869 et ils n'ont véritablement accès à l'espace public que bien plus tard, sous la République de Weimar durant laquelle, pour reprendre l'expression de Peter Gay, le Juif comme 'outsider' devient enfin un 'insider',[1] moment aussi où la 'judaïsation' mythique tardive de l'Allemagne atteint son apogée avec la dénonciation, comme l'observe Steven Aschheim, d'une 'République juive'.[2]

L'antisémitisme qui se fait jour explicitement sous ce vocable en septembre 1879 avec la naissance d'une Ligue antisémite fondée entre autres par Wilhelm Marr, officialisé définitivement par Treitschke en novembre de la même année, représente une nouveauté par rapport aux préjugés hostiles aux Juifs d'autrefois alimentés par les valeurs chrétiennes antijuives: comme l'énonce Amos Funkestein, toujours à propos du cas allemand, 'l'antisémitisme politique présuppose l'émancipation et est dirigé contre lui, il représente donc un nouveau phénomène dans l'histoire juive'.[3] A ses yeux, tout comme pour d'autres spécialistes de la Shoah, cet antisémitisme politique aux conséquences extrêmes résulte donc, au nom de la race, du seul rejet de la modernité politique liée à l'avènement des Lumières, il n'est donc pas la conséquence directe, comme le croyaient Ben-Zion Dinur ou Norman Cohn et tant d'autres, du seul antisémitisme traditionnel qui n'en a pas moins joué son rôle propre en offrant un contexte dans le cadre duquel l'antisémitisme politique pouvait peut-être davantage s'épanouir.

Or, jusqu'à l'avènement du nazisme, l'antisémitisme, pour être très largement répandu en Allemagne jusqu'à susciter presque le rejet, la

[1] Peter Gay, *Weimar Culture: the Outsider as Insider*, New York, 1968.

[2] Steven Aschheim, "The Myth of 'Judaization' in Germany", dans Jehuda Reinharz et Walter Schatzberg, *The Jewish Response to German Culture*, University Press of New England, London, 1985, p. 238.

[3] Amos Funkestein, 'Interprétations théologiques de l'holocauste: un bilan', dans François Furet, *L'Allemagne nazie et le génocide: Un bilan*, Gallimard, Paris, 1985, p. 485. Voir David Engel, 'The Concept of Antisemitism in Historical Scholarship of Amos Funkestein', *Jewish Social Studies*, New York, Fall 1999.

séparation, une sorte de 'dé-assimilation'[4] volontaire de ces Juifs si désireux de s'intégrer à leur patrie à laquelle ils vouent pour la plupart un amour absolu, n'a jamais atteint, au XIX[e] siècle, en dépit de la violence des écrits des uns et des autres, des préjugés si largement répandus, un niveau semblable à celui qui se révèle à cette époque dans la société française. En Allemagne, cet antisémitisme prend pour cible la 'communauté invisible' dotée d'une 'sous-culture' (David Sorkin) que forment toujours ensemble les Juifs au sein de la société civile, leur émancipation dans l'espace public se trouvant toujours freinée.[5] L'antisémitisme politique atteint davantage, au contraire, son apogée en France, où il s'agit non de s'en prendre à une minorité demeurée visible en dépit de son assimilation, mais bien de remettre en question les fondements de l'État lui-même qui en est responsable. Comme le souligne justement Peter Pulzer,

> à l'époque de l'affaire Dreyfus, l'antisémitisme français est parvenu à un degré d'intensité si élevé qu'on ne peut rien trouver de semblable en Allemagne avant 1933.[6]

L'historiographie de la question antisémite s'est profondément modifiée puisqu'un Robert Byrnes, dans son grand livre *Antisemitism in Modern France* pouvait encore considérer l'affaire Dreyfus uniquement comme l'un des moments les plus 'glorieux' de l'histoire française durant lequel 'non seulement des milliers de Français se levèrent pour défendre le capitaine mais, de plus, vainquirent'.[7] S'il est difficile de suivre entièrement Zeev Sternhell quand il avance, à l'inverse que la France, durant cette fin-de-siècle troublée, invente le fascisme, on doit néanmoins mettre l'accent sur la véritable levée en masse antisémite qui se produit alors avant que, plus tard, des milliers de dreyfusards se lèvent enfin; on peut alors se demander si l'antisémitisme politique comme forme de refus de l'émancipation politique des Juifs, cette synthèse populiste tout à la fois catholique et populaire qui s'exprime à travers une mobilisation sans précédent des masses ne

---

[4] On utilise ici l'expression de Shulamit Volkov dans son article 'The Dynamics of Dissimilation', dans J. Reinharz et W. Schatzberg eds., *The Jewish Response to German Culture, op. cit.*

[5] Voir David Sorkin, 'The invisible community', dans J. Reinharz et W. Schatzberg, eds., *The Jewish Response to German Culture, op. cit.*

[6] Peter Rulzer, *Jews and the German State*, Blackwell, Oxford, 1995, p. 14.

[7] Robert Byrnes, *Antisemitism in Modern France*, Rutgers University Press, New Jersey, 1950, t. 1, p. 42.

voit pas le jour, en effet, davantage en France, au XIX[e] siècle qu'en Allemagne ou ailleurs. Dès lors, la voie allemande serait trompeuse, elle gommerait les variables essentielles que sont le type d'État et le mode d'émancipation.[8] En allant 'hors du Ghetto', pour reprendre l'expression de Jacob Katz, les Juifs entrent, de suite, en France, dans la Cité alors qu'ils demeurent hors d'elle en Allemagne, repoussés qu'ils sont dans la seule société civile. Le privilège accordé à l'Allemagne dans l'historiographie juive qui pousse, par exemple, un Arthur Ruppin à estimer que l'antisémitisme est 'un mouvement qui remet en question les droits politiques et sociaux des Juifs' trouvant son origine en Allemagne, dans le décret de 1869, repose donc sur une absence de perspective comparative.[9]

Si l'antisémitisme moderne naît d'un refus de l'émancipation, alors logiquement il prend davantage son envol dans une société française qui a su la première émanciper les Juifs, de manière intégrale, en leur donnant de suite un plein accès à la citoyenneté: c'est bien parce que la France se construit à ce moment de son histoire surtout comme une communauté politique que cette émancipation se révèle si entière; au contraire, l'Allemagne qui constitue davantage une communauté culturelle, surtout au XIX[e] siècle, se montre plus réticente à émanciper les Juifs supposés suivre, à l'aide éventuellement de la conversion, la seule *bildung* germanique. L'État à la française qui sépare le politique du culturel est donc logiquement le premier à transformer les Juifs en des citoyens disposant de tous les droits politiques, ayant accès à toutes les fonctions publiques tout en pouvant conserver, au sein de la sphère privée, leurs propres croyances, leur propre culture. Dès lors, cette face émancipatrice modèle de la société française se double logiquement de sa face sombre: bien plus qu'en Allemagne où l'émancipation politique, tout comme l'État, demeure inachevée et fragile, en France, à l'émancipation extrême répond peut-être un rejet extrême qui culmine, en ce XIX[e] siècle, avec l'affaire Dreyfus.

Reste à savoir par conséquent pour quelles raisons, plus tard, les conséquences les plus tragiques de cet antisémitisme politique exacerbé par un Hitler qui, dès sa jeunesse, entend tout faire pour détruire l'État des fonctionnaires prussiens, se produisent en Allemagne

[8] Pierre Birnbaum, et Ira Katznelson, *Paths of emancipation. Jews. State and citizenship*, Princeton University Press, Princeton, 1995.
[9] Arthur Ruppin, *The Jews Today*, Bell, Londres, 1913, p. 198.

et non en France, reste à inventorier les facteurs qui, en France, et non en Allemagne, ont pu limiter efficacement la réaction antisémite radicale en parvenant à lui opposer une force égale. La 'République juive' de Weimar emportée par le nazisme n'est en effet que la pâle copie de la véritable 'République juive' qui se met en place de manière triomphale sous la Troisième République,[10] dans la droite ligne du coup d'éclat exceptionnel que fut l'émancipation de 1791, une République confrontée à une action collective antisémite de grande envergure mais qu'elle parvient pour sa part à juguler efficacement alors que sa sœur germanique, au siècle suivant, s'écroule de suite pour sombrer dans l'horreur. La comparaison reste à bien des égards énigmatique et demande un semblant d'explication: après tout, l'antisémitisme à la française, logiquement le plus radical si l'on accepte l'hypothèse générale suivie ici n'entraîne pourtant presque jamais mort d'homme: en dehors de la situation particulière de l'Algérie où éclatent plusieurs pogromes mortels, si l'on oublie le temps des Croisades et les troubles du Moyen-Age qui précèdent l'installation victorieuse de l'État-nation, l'antisémitisme, pour brutal qu'il ait été et jusqu'au paroxysme de l'Affaire y compris, ne se traduit jamais par la mort d'un seul Juif. La rhétorique antisémite fait comme jamais preuve d'une imagination débordante, les appels à la violence y sont monnaie courante, les caricatures diffusées par une presse en pleine expansion incitent à l'action physique violente. En vain. Si des ouvriers belges, polonais ou italiens connaissent à cette époque un sort tragique lié au climat xénophobe, les Juifs quant à eux traversent presque indemnes cette période où s'invente pourtant un antisémitisme qui aura plus tard, dans d'autre contexte, des conséquences collectives autrement plus tragiques. C'est dire que l'on ne saurait suivre aveuglement l'hypothèse brillante proposée par David Biale selon laquelle l'histoire juive se déroule d'autant plus paisiblement que les Juifs demeurent éloignés du pouvoir au sein de l'État-nation: dans le cas français, avoir accès à l'État, être proche du pouvoir les protège du moins tant que l'État reste fidèle à lui-même, d'autant plus que, de lui-même, en dehors du traumatisme de la défaite, il n'est jamais, dans les termes de David Biale, 'devenu fou' comme dans l'Allemagne nazie.[11]

---

[10] Pierre Birnbaum, *'La République juive': Un mythe politique*, Fayard, Paris, 1988.

[11] David Biale, *Power and powerlessness in Jewish History*, Schoken Books, New York, 1987, p. 208.

C'est ce paradoxe qu'il s'agit d'éclaircir en avançant déjà une hypothèse: jusqu'à Vichy qui symbolise en réalité l'effondrement de l'État à la française devenu l'instrument de la contre-révolution et des nazis en ayant donc renoncé à sa propre logique, les Juifs de France confrontés à un virulent antisémitisme n'ont jamais subi de Saint-Barthélémy, de destruction physique menée par les forces publiques de l'État: peu nombreux en France au tournant du XIX[e] siècle (ils sont environ 40 000 durant la Révolution française), leur présence suscite des débats symboliques quant à la signification de l'émancipation, elle ne menace en rien l'État en tant que force collective particulière susceptible de s'opposer, éventuellement les armes à la main, à la volonté unitaire de l'État-nation. Au XVI[e] siècle, les protestants organisés dans leurs places-fortes tout comme au XIX[e], et le peuple de Paris derrière sa Commune, voient s'abattre sur eux la puissance destructrice de l'État, non celle des foules en colère: les massacres qui s'ensuivent sont à la mesure de la prétention d'un État à s'imposer comme maître d'oeuvre d'un espace public dépourvu de toute forme d'identité collective religieuse ou sociale pouvant servir de lieu d'auto-organisation. Si, de son côté, la 'question juive' suscite, des Lumières à l'affaire Dreyfus, tant d'écrits et de prise de parole autour du couple émancipation/antisémitisme, si sa visibilité vient du fait qu'elle pose à elle seule la question de l'Autre dans un espace public de citoyens constitué, il est vrai, au sein d'une société de culture commune catholique, elle ne provoque jamais de la part d'un État qui contrôle dorénavant, bien plus qu'en Allemagne, l'exercice de la violence légitime, des mesures de répression collective: bien au contraire, l'État se montre capable, dès les lendemains de la Révolution française durant lesquels des troubles antisémites éclatent en Alsace jusqu'à l'affaire Dreyfus, de maîtriser les foules hostiles envers les Juifs et qui les menacent dans leur intégralité physique. L'antisémitisme à la française trouve là sa véritable originalité: il exprime davantage les préjugés culturels de larges fragments de la société civile heurtés par le laminage d'un État qui ouvre ses bras aux Juifs en tant que citoyens et s'engage à les protéger dans la mesure où ils respectent ce contrat qui les fait disparaître, tout comme les autres, en tant que collectivité particulière.

A vrai dire, les faits ne sont pas aussi simples. Entre 1791 et le moment antisémite par excellence qu'est l'année 1898, une période longue de plus d'un siècle se révèle indispensable pour que les choses se décantent, pour qu'apparaissent clairement cette relation: c'est

le triomphe définitif de la République qui l'instaure dans toute son évidence. Durant ce temps intermédiaire, bien malin celui qui voit naître un quelconque antisémitisme à la française. Les préjugés des philosophes rationalistes hostiles au christianisme et donc, au judaïsme se font encore entendre de même que, à l'inverse, l'antijudaïsme catholique réactionnaire dans la veine d'un Joseph de Maistre; ces formes classiques d'antisémitisme reçoivent le renfort de tous les adversaires du règne de l'argent qui, comme l'a montré Edmund Silberner, de Leroux à Fourier et Proudhon jusqu'à Toussenel, au nom de l'utopie socialiste, s'en prennent aux marchands juifs, réactivant là encore d'anciennes croyances hostiles aux Juifs considérés comme attirés par l'argent et l'usure, ce courant socialisant se trouvant presque légitimé par la *Question juive* de Marx, rédigée justement à Paris. Cet antisémitisme économique se fait jour de manière particulièrement vive en Alsace où, dès les lendemains de l'émancipation des années cinquante, le ressentiment contre les Juifs accusés d'usure par les paysans exprime surtout leur propre incompréhension devant les lois du marché et conduit fréquemment à des violences qui éclatent, par exemple, en 1819, faisant écho aux pogromes allemands Hep! Hep!,[12] à Mulhouse ou à Ribeauvillé puis en 1823, en 1824, durant la Révolution de 1830, en 1832 et tout particulièrement pendant la Révolution de 1848, à Saverne ou à Durmenach, localité où 75 maisons juives sont détruites: à chaque fois, les manifestants lancent des slogans antisémites dans les rues, s'en prennent aux biens juifs etc., la violence étant cependant limitée par l'intervention des forces de l'ordre qui préviennent le pire; la peur règne, on craint des massacres mais, en définitive, la violence physique demeure plus que limitée.[13] Le temps de la Restauration, de la Monarchie de Juillet ou encore celui du Second Empire où quelques Juifs de Cour, restés juifs ou convertis, paradent à la Cour et entretiennent, pour un bref temps, une intimité visible avec les puissants comparable à celle dont bénéficient de manière plus durable les Juifs de Cour allemands sont autant de moments privilégiés où s'expriment librement, dans les libelles comme dans divers écrits et

[12] Voir Eleanor Sterling, 'Antijewish Riots in Germany in 1819', *Historia Judaica*, 12, 1950.

[13] Paula Hyman, *The Emancipation of the Jews of Alsace. Acculturation and Tradition in the Nineteenth Century*, Yale University Press, New Haven, 1991, p. 24 et suivantes.

discours, un antisémitisme économique de longue durée, profondément ancré de tous temps, dans les fantasmes des nations européennes: comme ailleurs, on dénonce le pouvoir des Rothschild, des Fould ou des Pereire, exactement comme en Allemagne on s'en prend à un Bleichroder. Rien de bien neuf par conséquent, rien, de plus, de spécifique à une voie proprement française.

Il en va autrement avec l'antisémitisme politique qui, et pour cause, ne parvient pas à s'imposer de la même manière dans l'Allemagne voisine. Son triomphe prend du temps, même en France car, pour être émancipés et avoir accès à l'espace public, les Juifs semblent avoir de la peine, en dépit de la loi qui leur est favorable, à gravir les chemins de l'État et à atteindre à la visibilité qui les expose en retour à l'antisémitisme politique. Si plusieurs d'entre eux deviennent maires de villes plus ou moins importantes, s'ils entrent à Normale Sup ou à Polytechnique, leur mobilité ascendante est sans aucun doute freinée par les préjugés de la société que respecte toujours un État trop sensible aux idées réactionnaires. Sous la Monarchie de Juillet, durant les événements de 1848 au cours desquels Adolphe Crémieux, la figure archétypique des Juifs d'État qui sera aussi brièvement, à la fin de l'année 1870, en charge du gouvernement, devient déjà ministre de la Justice aux côtés de Michel Goudchaux, vice-président du Consistoire central nommé ministre des finances et davantage encore durant le Second Empire, leur 'promotion'[14] est au contraire éclatante: nombre d'entre eux deviennent députés, ministres et atteignent les niveaux les plus élevés de la haute fonction publique sans se convertir: Ainsi un Gustave Bedarridès témoigne à lui seul de leur éclatante réussite au sein de l'État lorsqu'il est nommé, en 1865, à l'une des plus hautes fonctions de la Cour de Cassation, d'autres juifs lui succédant à ce poste particulièrement éclatant de l'ordre judiciaire, alors qu'il se montre comme les autres Juifs d'État particulièrement actif au sein du Consistoire ou encore de l'Alliance israélite universelle. N'est-ce pas, du coup, parce qu'ils ont ainsi accès aux plus hautes fonctions de l'État tout en demeurant eux-mêmes que les Juifs français ne s'organisent pas en de vastes organisations collectives comme en Allemagne pour défendre, au sein de la société,

[14] David Cohen, *La promotion des Juifs en France à l'époque du Second Empire*, Honoré Champion, Paris, 1980.

leur propre identité, préférant, en France, déléguer ce rôle à l'État lui-même?

Sans refaire ici l'histoire de ces Juifs d'État[15] qui accèdent toujours plus nombreux et sans se convertir aux sommets de l'État avec l'avènement de la III[e] République où ils remplacent, aux côtés des protestants, nombre de catholiques qui s'éloignent de l'institution républicaine, évoquons simplement en quelques mots le destin de ces dizaines de préfets et de sous-préfets, de ces centaines de juges, de ces centaines de capitaines, de colonels et de généraux, de tous ces hauts fonctionnaires membres du Conseil d'État, de tous ces nombreux députés sénateurs, ministres qui se pressent au devant de la scène politique et administrative et occupent fréquemment un rôle central d'une visibilité extrême lors de l'élaboration des lois fondamentales de la République concernant la laïcité, la réforme administrative ou scolaire etc. Ces 'fous de la République' sont littéralement au coeur des guerres franco-françaises, leur présence au cours des grands débats publics ne peut passer inaperçue, leur rôle durant les grandes crises qui ébranlent la République comme le Boulangisme, saute aux yeux de tous. Avec leurs amis protestants,[16] ces Juifs d'État sont les véritables chevaux-légers de la République, ils ont l'entière confiance de Gambetta, de Jules Ferry ou de Clémenceau qui n'hésitent pas à les mettre en avant, conférant par exemple, sans en prévoir les conséquences, sans imaginer un quelconque retour de bâton, une place cruciale au sein du personnel politique à Joseph Reinach ou encore, à Camille Dreyfus, précipitant les préfets Isaïe Levaillant ou Abraham Schrameck aux premiers rangs du violent combat contre les ligues et les factieux hostiles à la République.

Cette forte présence, unique dans l'Histoire, s'explique tout simplement par la logique méritocratique de l'État républicain qui a su se séparer de l'Église. Nulle part au monde, que ce soit dans les démocraties anglo-saxonnes, telle la Grande Bretagne ou les États Unis, dirigées l'une et l'autre par un *Establishment* protestant fermé aux Juifs, dans l'Allemagne d'avant Weimar ou *a fortiori* en Russie ou ailleurs, à l'exception, peut-être, de l'Italie, où l'État façonné par

[15] Pierre Birnbaum, *Les fous de la République. Histoire des Juifs d'État de Gambetta à Vichy*, Le Seuil, Point, Paris, 1994.

[16] Voir les travaux récents de Patrick Cabanel, 'Le judéo-protestantisme sous la III[e] République', in *Les Cahiers du Judaïsme*, Paris, 2001, No. 9.

le Piémont tente d'importer la logique française, les Juifs n'exercent de semblables positions d'excellence au sein de l'État. On comprend dès lors la force de l'antisémitisme proprement politique qui se fera jour à nouveau, dans un contexte proche, durant la République de Weimar.[17] En France, l'antisémitisme politique semble submerger les formes traditionnelles d'antisémitisme religieux, économique, fantasmatique qui, d'un coup, paraissent repoussés au second plan: dans la presse, les pamphlets ou les discours politiques, les Juifs sont moins fréquemment présentés comme de dangereux usuriers ou encore des Juifs errants, que comme les manipulateurs d'un État républicain à travers lequel ils imposent leur joug impitoyable au peuple français; la Révolution française résulterait de leur stratégie propre car elle leur permettrait, sous couvert de méritocratie, de s'emparer des leviers du pouvoir. Pour Drumont, 'les Juifs sont arrivés à disposer de tous les ressorts de l'État' et 'la France, grâce aux principes de 89 habilement exploités par les Juifs, tombe en dissolution', 'le Juif fonctionnaire a tout envahi';[18] de même, Barrès exprime les choses le plus clairement du monde quand il déclare tout de go: 'l'antiprotestantisme, l'antisémitisme, c'est une protestation contre l'accession des étrangers aux charges de l'État'[19] remettant explicitement en question l'émancipation de 1791, la nationalité française et la pleine citoyenneté des Juifs de France coupables d'accaparer un État désormais coupé de l'identité chrétienne du corps social. Comme le déclare encore Louis Vial, l'un des ténors de l'antisémitisme politique:

> Plus de Juifs dans l'administration! Plus de Juifs dans les Ministères, plus de Juifs dans la magistrature, plus de Juifs dans l'Instruction publique, à la Guerre, aux Beaux Arts, aux Ponts et Chaussées! Plus de Juifs à Polytechnique ou Saint Cyr! Plus de Juifs au Conseil d'État! Plus de Juifs dans les Conseils de la Nation! du dernier conseil de la dernière commune jusqu'au Palais-Bourbon et au palais du Luxembourg![20]

Aux yeux des porte-parole de l'antisémitisme politique, c'est donc l'État qui doit être *judenrien*, vidé de ses juifs. Vichy n'oubliera pas

[17] Peter Pulzer, *The Rise of Political Antisemitism in Germany and Austria*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1988. Voir aussi, plus récemment, Rose, Paul, *Revolutionnary Antisemitism in Germany. From Kant to Wagner*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

[18] Edouard Drumont, *La dernière bataille*. Dentu, 1890, p. 80.

[19] Maurice Barrès, *Scènes et Doctrines du nationalisme*, Plon, Paris, 1925, t.l, p. 113.

[20] L. Vial, *Le Roi Juif. Comment le détrôner*. Paris, 1899, p. 87.

le message qui sera de suite mis en oeuvre par les deux statuts des Juifs, politique spécifiquement française comme aboutissement d'une hostilité vis-à-vis de l'État révolutionnaire puis républicain trop ouvert à ses citoyens juifs, d'un État considéré comme trop éloigné par conséquent de la société française catholique, d'un ordre purement 'légal', pour parler comme Maurras qui, de l'Affaire à Vichy n'aura de cesse de combattre cette différentiation au nom du pays 'réel' pour en venir à bout.

Entre temps, du moins de ce point de vue là, l'affaire Dreyfus fait figure de première répétition de ce scénario. Sans s'attarder, c'est bien là la question centrale. Il s'agit de faire en sorte qu'un capitaine juif polytechnicien ne puisse plus avoir accès à l'état-major de l'armée, à la sphère de décision: comme juif, comme 'étranger', il ne peut que trahir tout comme les colonels et les généraux juifs, les préfets et les conseillers d'État qui préparent les uns et les autres le triomphe de l'ennemi allemand en prêtant main forte à leurs coreligionnaires d'outre-Rhin. L'exemple du sous-préfet Isaac de Fourmies, accusé par Drumont de faire tirer contre les ouvriers pour essayer les nouveaux fusils Lebel afin d'informer ses supérieurs allemands de leur performance est à lui seul emblématique. La vague antisémite qui s'abat sur les Juifs de France en 1898 résulte explicitement de cet antisémitisme proprement politique qui martèle sans cesse le même message, à travers une presse largement diffusée en province, des affiches, des tracts: plus un Juif dans l'État, depuis les sommets jusqu'au plus petit conseil municipal. Cet antisémitisme politique n'est en rien comparable aux pogromes russes ou au rejet des Juifs dans l'Allemagne de l'époque qui, en dehors de la conversion, n'ont toujours pas accès à l'État: il est une réaction à la logique étatique française. Par son intensité, il affecte tous les Juifs de France dont la plupart continuent pourtant à exercer de petites professions commerciales ou artisanales loin de l'État. Tous sont affectés tant la dénonciation de la présence juive au sein de l'espace public les concerne par ricochet. Ce 'moment antisémite' touche presque la France entière, Paris aussi bien que les villes de grande ou moyenne importance et même les campagnes les plus reculées, se coulant alors dans les charivaris traditionnels. La carte des mobilisations antisémites est réellement impressionnante. Dans certaines grandes villes, des foules de plusieurs dizaines de milliers de personnes y prennent part; ailleurs, ce sont mille, ou cinq cent ou deux cents personnes qui lancent, comme dans les grandes villes, toujours les mêmes slogans, 'Vive

l'Armée, A bas Dreyfus, Mort aux Juifs, La France aux Français', clamant ainsi à travers toutes les rues de France que les Juifs ne peuvent pas être Français, que la communauté politique doit redevenir une communauté culturelle. L'Allemagne de cette période n'a jamais rien connu de semblable. La patrie des droits de l'Homme semble prise de folie. Des Ligues armées, fort nombreuses et organisées de manière quasi militaire, regroupent des dizaines de milliers de membres prêts à en découdre et poussant à la mobilisation. La France invente à cette époque l'action collective, la mobilisation des masses.

On ne comprend pas qu'un historien comme Charles Tilly ne mentionne pas cette levée en masse antisémite dans son ouvrage classique *La France conteste* où il analyse les transformations des répertoires d'action politique dans la France moderne; c'est qu'il n'étudie que l'action des masses populaires confrontées à des revendications économiques et sociales, délaissant du même coup les événements proprement politiques qui obéissent à une logique politique distincte.[21] De même, il considère l'État seulement comme un lieu d'exercice de la contrainte que subissent les ouvriers ou dont ils tentent de se faire entendre sans voir que, face à ce moment antisémite, c'est bel et bien la réaction de l'État qui entend demeurer fidèle à sa logique propre en défendant l'ordre public et donc, en prenant la défense de tous ses citoyens, quelle que soit leur religion ou leurs croyances, qui le pousse à faire intervenir avec vigueur les forces armées sur tout le territoire national afin de protéger ses citoyens Juifs: les forces de l'ordre, la gendarmerie, les policiers, les soldats sont mobilisés par milliers afin de leur venir en aide; de nombreux gendarmes et policiers sont mêmes sévèrement blessés en prenant la défense de commerçants ou de passants juifs. Partout, inlassablement, jusqu'à l'épuisement, la police patrouille, charge, disperse, quadrille le terrain, protège les bâtiments religieux. Mêmes si en tant qu'individus, certains policiers partagent les valeurs antisémites des manifestants, en tant que policiers liés au strict exercice de leur rôle, ils mettent toute leur énergie dans la protection de citoyens juifs que parfois ils exècrent personnellement.[22] Là encore, la voie française est excep-

[21] Charles Tilly, *La France conteste*, Fayard, Paris, 1986.

[22] Pierre Birnbaum, *Le moment antisémite. Un tour de la France en 1898*, Fayard, Paris, 1998. Voir aussi, 'La police entre ordre républicain et préjugés au tournant du

tionnelle tant les fonctionnaires responsables du maintien de l'ordre obéissent à la seule logique d'un État fort que semblent même déserter des élites politiques pourtant républicaines davantage attentives aux préjugés montant de la société civile alors qu'en Allemagne, face à une violence au début de même nature, les policiers d'un État décentralisé et peu institutionnalisé se montreront plus réceptifs à ces valeurs dont rien, ou presque, ne les sépare. En France, c'est seulement, plus tard, quand l'État ne fera plus figure d'ultime rempart, quand, sous le poids de la défaite, il aura pour un temps perdu cette logique propre que ses serviteurs prêteront fréquemment main forte à la politique antisémite des nouvelles autorités aux valeurs façonnées par cet antisémitisme politique de long terme.

siècle', dans Marc-Olivier Baruch et Vincent Duclert, *Serviteurs de l'État. Une histoire politique de l'administration française. 1875–1945*, La Découverte, Paris, 2000.

MONTAIGNE ET LE CARNAVAL DE ROME

Ilana Zinguer

Un tropisme, presque . . .

A la lecture de l'épisode du carnaval dans le *Journal de Voyage en Italie* de Montaigne, nous sommes frappés d'étonnement devant un manque surprenant dans le récit. Alors que la description devenait, dans son journal, un exercice de style de plus en plus élaboré et réussi, devant l'événement le plus spectaculaire, à savoir le carnaval romain qui attirait des milliers de spectateurs et de voyageurs, il y a un vide qui laisse perplexe. Rome déroule ses lieux touristiques devant le destinataire du *Journal* (non précisé) au fur et à mesure que l'illustre voyageur prend possession de la ville. Il faut préciser que les descriptions des tableaux et des scènes sont le résultat d'un travail commun du secrétaire et de son maître. Le secrétaire transcrit (à la troisième personne) ce que Montaigne raconte et ressent. Nous pouvons aisément concevoir que le secrétaire ait été influencé par l'ordre de la dictée pour agencer à son tour le texte. Ainsi un schéma récurrent est adopté pour ces descriptions de lieux, de mœurs, d'événements. Est obtenue une véritable étude anthropologique, sur une population variée. Elle est le fait de l'auteur érudit, réalisée certes par un secrétaire lettré et expert. L'exécution de Catena, l'homme noir, et la circoncision chez les Juifs de Rome constitueraient des exemples probants, parmi de nombreux autres.

Considérons rapidement justement ces deux exemples pour en voir la richesse et le pittoresque du composé.

Le 11 janvier, Montaigne (il) 's'arrêta pour contempler le supplice' monté en spectacle, du fameux Catena 'duquel il se contait des meurtres énormes et notamment de deux capucins'. La description retrace d'une façon très circonstanciée la cérémonie à laquelle assistent près de 10.000 spectateurs, l'apparence et le maintien du crucifix, les hommes masqués, les moines qui assistent le criminel au visage voilé dans la charrette, la potence, le supplicié, homme noir de 30 ans environ, étranglé puis tranché en quatre. Montaigne, ici, fait remarquer, à propos des rudesses après la mort, ce qu'il avait dit ailleurs

dans *de la Cruauté*.[1] Il nota par la suite, dans le même essai, qu'à la mort de ce voleur 'insigne'

> le peuple [. . .] suivit d'une voix plaintive et d'une exclamation, comme si chacun eut presté son sentiment à cette charogne.

Quant à la scène de la circoncision, à laquelle il assista le 8 février, la composition textuelle est des plus exemplaires. Elle débute par des notations générales sur la pratique de la circoncision, puis se succèdent les descriptions du lieu de la cérémonie, des parents, des invités, de l'officiant, de l'enfant à circoncire, de son vêtement; viennent les objets de culte et enfin l'opération chirurgicale est elle-même minutieusement suivie. Les paroles et le chant en commun viennent en clôture. Les détails rapportés sont ceux d'une expérience vécue tissée d'un intertexte puisé à des connaissances plus larges acquises ailleurs. Peut-être lors de l'entrevue avec les Juifs de Vérone. Les comparaisons avec les autres formes de culte abondent. Montaigne consigne dans son *Journal* ce qu'il considère digne de mémoire. Dans une simultanéité étudiée, le discours 'anthropologique' alterne avec le discours récitatif en phrases circonstanciées et relativement brèves suivant la succession des actes. Nous avons remarqué ailleurs que Montaigne n'avait pas composé une œuvre d'anthropologie théorique faite de précisions mais plutôt une ethnographie interprétative (dépourvue de tout jugement) où les latences du texte font figure de réalités.

Ainsi, dans la série des tableaux consacrés à Rome, le Carnaval s'annonce comme très important. C'est plus qu'une cérémonie, c'est une manifestation populaire, religieuse, préparée avec soin, de longue date, dont le déroulement est prévu par des édits de lois et des préparatifs de grande envergure. Rome entière s'y prépare. Montaigne et sa suite ne manquent pas de réserver des places aux premières loges. Tous les voyageurs du groupe avaient programmé leur arrivée dans la ville en fonction de l'événement pour profiter au maximum de son exceptionnel déroulement, ils avaient tous participé aux frais de location des places, ce que nous apprenons dans une note du *Voyage* dans l'édition de François Rigolot.[2]

---

[1] Michel de Montaigne, *Œuvres Complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, éd. Gallimard, Paris, 1962. Édition citée. II, 11 p. 11 'que le peuple s'effraie plus des rigueurs qui s'exercent sur les corps mors'.

[2] *Journal de Voyage de Michel de Montaigne*, édition présentée, établie et annotée par

Or la description tant attendue de ce spectacle est escamotée, paradoxalement. Pas de masques, pas de costumes, pas de représentations théâtrales, pas de courses d'animaux, pas de chariots à l'antique, pas de chariots portant des animaux sauvages, pas d'exercices de voltige, les cris, les fanfares, les chevaux, les jeux, les écoliers, les acteurs, les cavalcades, etc. Tout ceci était pourtant décrit abondamment par d'autres voyageurs. *Le Journal* de Bouchard,[3] qui connut une publication posthume, rédigé en 1631, consacre un gros chapitre (entre quatre que comporte l'ouvrage) à cet événement. Ce voyageur si érudit et si curieux note tous les programmes de la fête, soirées comprises. Nous n'en demandions pas tant de Montaigne mais nous sommes étonnés que ne soient consacrées que quinze lignes pour représenter un tableau hautement frappant tel que le Carnaval de Rome. Ecoutons ce qu'écrit le secrétaire:

> Le 8 et encore le 12 il eut un ombrage de colicque et fit des pierres sans grande douleur.
>
> Le Quaresme-prenant qui se fit à Rome cette année là fut plus licencieux, par la permission du pape, qu'il n'avait esté plusieurs années auparavant. Nous trouvions pourtant que ce n'estoit pas grand'chose. Le long du Cours, qui est une longue rue de Rome, qui a son nom pour cela, on fait courir à l'envy, tantost quatre ou cinq enfans, tantost des juifs, tantost des vieillards tout nuds, d'un bout de rue à autre. Vous n'y avez nul plaisir que de les voir passer devant l'endroit ou vous estes. Autant en font-ils des chevaux, sur quoy il y a des petits enfans qui les chassent à coups de fouet, et des asnes et des buffles poussés à tout des aiguillons par des gens de cheval. A toutes les courses, il y a un prix proposé qu'ils appellent el palo (palio): ce sont des

---

François Rigolot, PUF, Paris 1992, édition cite, p. 104, note 59. *Étude: Autour du Journal de Voyage de Montaigne (1580–1980)*, édités par F. Moureau et R. Bernoulli, ed. Slatkine, Genève, 1982. Voir l'article 'L'attitude de Montaigne envers la Réforme et les Réformés dans le *Journal de Voyage*', pp. 37–54. Garavini, Fausta, *Itinerari a Montaigne. Itinéraires à Montaigne: jeux de texte*. Champion, Paris, 1995.

[3] J.J. Bouchard, *Œuvres de J. Bouchard, Le carnaval à Rome (1632)*; G. Giappichelli, editione, Turin, 1981. (*Le Journal* de Bouchard fut découvert après 1850.) Voir pour les offenses et brimades du Carnaval: Julio Carlo Baroja, *Le Carnaval* (1965), Gallimard, Paris, 1979, p. 89. Voir également les 'Documents tirés des papiers du Cardinal Sirleto et de quelques autres manuscrits de la Vaticane sur les Juifs des États pontificaux' in *Revue des Études Juives*, Juillet 1884. Rapprocher de 'la dimma' en Afrique du Nord, série de brimades et d'humiliations parce que métaphysiquement le Juif est inférieur: descendre du trottoir, ne pas porter d'armes, monter un âne et non un cheval, etc. . . . une co-existence de stricte inégalité jusqu'au XIX[e] siècle, sans expulsion ni désastre majeur. Voir Jacques Taïeb, *Société Juive au Maghreb 1500–1900*.

> pièces de velours ou de drap. Les gentilshommes, en certain endroit de la rue où les dames ont plus de veue, courent sur des beaux chevaux de quintaine, et y ont bonne grace: car il n'est rien que cette noblesse sache si communément bien faire que les exercices de cheval. L'eschafaud que Monsieur de Montaigne fit faire leur cousta trois escus. Il était aussi assi en un très bel endroit de la rue.

Rodocanachi dans son étude très documentée devenue référence sur la question des rapports entre les Juifs et le Saint Siège,[4] est étonné de lire la sereine indifférence du grand moraliste en face de ce spectacle considéré 'mesquines tracasseries qu'inventait l'esprit étroit de quelques zélateurs et qu'exploitait très avidement une populace brutale et désordonnée'.[5] L'historien rapporte que le pouvoir papal maintenait une des plus dures sujétions que les Juifs eussent à supporter et une des plus aptes à les exposer aux outrages de la foule: les courses. Le peuple y prenait plaisir. La course des Juifs ne fut jamais supprimée alors que fut supprimée celles des autres parias, elle devenait ridicule, grotesque. La piste primitive était longue de l'Arc San Lorenzo à San Marco, près de 800 mètres, elle fut rallongée par la suite. Afin de les essouffler davantage, un repas copieux leur était servi auparavant la course; ils devaient revêtir un manteau bizarre, d'étoffe blanche, qui fut raccourci considérablement, et remplacé par des oripeaux; plus tard, il est vrai, il fut enlevé tout à fait. Les coureurs juifs étaient obligés de lutter nus au milieu de la foule, ranimés à coups de pierre et de bâton. Les soldats galopant, les poussaient rudement à la joie des romains. Ceci dura jusqu'en 1668.

C'est ainsi que la résolution du manque séquentiel dans le récit de Montaigne soulève chez les critiques des points d'interrogation que nous voudrions soulever devant vous. Certaines de ces interrogations ont été reprises par Elizabeth Mendes Da'Costa dans son article 'The Jews and Montaigne's Journal de Voyage'.[6] Le climat antijuif politico-religieux de l'époque aurait contraint notre voyageur d'être oublieux ou inconscient de ses ancêtres. Cependant cela n'exclut pas une certaine affinité qui ne passe pas inaperçue dans le *Journal*. Lunel[7]

[4] Rodocanachi, 'Le ghetto à Rome', *Revue d'Études Juives*, 22 (1891).
[5] Rodocanachi, *Le Saint Siège et les Juifs*, p. 192.
[6] Elizabeth Mendes Da'Costa, 'The Jews and Montaigne's *Journal de Voyage*', in *French Studies Bulletin A Quarterly Supplement England*, 1998, Winter 69, pp. 10–13.
[7] A. Lunel, 'Montaigne et les Juifs', *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 19, 1956, pp. 40–49.

avance que Montaigne profite de son anonymat (relatif) à l'étranger pour mieux observer les Juifs sans contraintes. Dans chacune des villes visitées, le voyageur prend connaissance des habitudes religieuses, de toutes les institutions. Il montre également une grande curiosité pour les rites juifs. Il connaissait par ailleurs les restrictions sur les convertis.

Rappelons qu'à Bordeaux les nouveaux chrétiens, quoiqu'en sécurité, étaient suspects. Pierre de L'Ancre, conseiller du Roi à Bordeaux, écrivait en 1622, que la famille maternelle de Montaigne, les Louppes et leur histoire étaient connus des contemporains. Il est à supposer que Montaigne pouvait faire son enquête plus librement en Italie, il n'en fait pas cependant un rapport illimité, au contraire. L'expression formée de blancs et de lacunes recèle l'incapacité de parler d'émotions.

Pour éviter toute suspicion, Montaigne aurait été obligé de masquer tout intérêt pour les Juifs même devant son secrétaire. Celuici n'était pas présent lors de l'entrevue de Vérone. A cette occasion Montaigne recueille beaucoup d'informations sur la vie et les rites des Juifs qu'il dicte pour la rédaction du texte sur la circoncision. L'incident de la douane où ses livres furent confisqués mit Montaigne sur ses gardes. C'est une chance qu'il n'ait pas pris des livres interdits. Son *Journal* aurait pu être examiné. Ainsi la présence des personnes de sa suite et surtout de son secrétaire aurait empêché Montaigne de fournir un rapport complet de ses entrevues avec les Juifs. Il n'est pas libre à cause, d'une part, de la surveillance de l'Inquisition et d'autre part, il ne se sent pas assez libre avec les gens de sa suite. De plus il ne voyageait pas incognito.

En effet, sa conduite, à Rome, telle qu'elle est rapportée, est curieuse. Il semblerait qu'un homme qui a montré un certain intérêt pour la communauté juive et qui a du respect pour tous les peuples aurait dû exprimer de la révulsion devant le mauvais traitement des Juifs. Il ne parle pas des conditions du ghetto de Rome où il est allé assister à la circoncision (Rodocanachi en donne une description triste).[8] Devant la course humiliante connue par ailleurs dans

[8] Sur les études sur les Juifs en Italie du temps de la Renaissance: Robert Bonfil, *Les Juifs d'Italie à l'époque de la Renaissance*, l'Harmattan, Paris, 1995; Rosalia la Franca, *Architettura judaica in Italia: ebraismo, sito, memoria dei luoghim*, Palermo, Flaccovio, ed. 1994; *Gli Ebrei a Verona, presenza ed esclusione*, testi di Agata La Terza, Verona, Cierre,

des récits d'autres voyageurs, Montaigne reste muet. Pourtant nous connaissons son aversion devant la cruauté. Sa désapprobation manque. Le secrétaire écrit: 'nous trouvions pourtant que ce n'était pas grand chose'. Les critiques se récrient de cette absence de révolte même si Montaigne quitte le spectacle pour une raison qu'on ignore. Or cette raison non dite dans le texte est à poser. On ne peut croire à une éclipse de barbarie juste cette année-là sous Grégoire XIII. Rodocanachi cite un chroniqueur de l'année 1583, donc deux ans après le passage de Montaigne; ce voyageur se réjouissait aux souffrances des Juifs 'les Juifs ont été favorisés d'un vent, d'une pluie et d'un froid dignes de ce peuple perfide' et le secrétaire lui-même parle d'un carême plus violent que les autres années 'plus licencieux qu'il n'avait été plusieurs années auparavant'.

Bouchard s'attarde, 50 ans plus tard, lui aussi sur cette partie de la procession devenue topos:

> Enfin . . . les Juifs coururent tous nuds: ils avaient seulement des escarpins aux pieds, de petites brayes de toile et une coife à la teste. De douze qu'ils partirent de la place du Popolo, il n'y eut que trois qui arrivassent à St Marc, et celuy qui aloit le plus bellement au commencement, devança à la fin tous les autres qui s'estoint lassez et emporta le palio. De là ils vont encore courant jusques al ghetto affin de ne se pas refroidir, mettant seulement un manteau sur le dos.

Conditions améliorées puisque les Juifs ne courent pas tout à fait nus. Après 50 ans, les choses avaient changé, il était permis de porter des caleçons au mois de février. La course décrite par d'autres voyageurs se résume ainsi dans l'article de Lunel 'une forme ignoble de harcèlement s'accompagnant de cris et souvent de jets de pierres et de coups de bâtons pour presser les coureurs'.[9]

Il est donc surprenant qu'aucune trace de ce moment désagréable ne soit signalée dans le *Journal*. Montaigne n'évite pas de parler d'habitudes cruelles. Rappelons-nous l'exemple de Catena précédemment cité. Ainsi cette omission équivaudrait à un silence plus révélateur de sa sympathie que ne le serait un commentaire bref où il aurait exprimé sa désapprobation, sympathie que remarquent clairement les critiques.[10]

1994. Kenneth R. Stow, *Catholic Thought and Papal Jewry Policy, 1555–1593*, The Jewish Seminary of America, New York, 1977.

[9] A. Lunel, *Montaigne et les Juifs*, op. cit. p. 43.

[10] Donald Frame, *Montaigne, une vie, une œuvre 1533-1592*, H. Champion, Paris,

Un autre détail attire l'attention d'Elizabeth d'Acosta et prête à interprétation, c'est la démission du secrétaire. Celui-ci fut renvoyé le 16 février, alors que le rapport sur le Carnaval du 12 février date du même jour ou du jour suivant. Aucune raison n'est donnée, il n'y a eu d'avertissement d'aucune des parties. Cette démission semble être la conséquence d'un événement. La réaction privée devant la scène du Carnaval aurait-elle trahi la sympathie de Montaigne envers les Juifs; cette réaction aurait-elle été révélée au secrétaire qui ne l'aurait pas partagée? Est-ce un désaccord concernant les Juifs qui a obligé Montaigne à libérer le secrétaire de ses fonctions? Même hypothétique, cette explication serait suffisante pour signifier que les courses ont au moins ému le spectateur Montaigne. On sait parfaitement qu'il était très bien placé pour tout voir: 'il était assis en un très bel endroit de la rue'.

Ainsi serait-ce par crainte que sa position ne soit révélée ou devinée que Montaigne taît la raison du départ soudain du secrétaire comme, de la même façon, il a été incapable d'exprimer ses véritables sentiments sur le Carnaval. Le rapport apparemment direct avec les Juifs d'Italie, n'en reste pas moins problématique, il trahit une attitude implicite de Montaigne avec le judaïsme devant l'attitude impardonnable de l'Europe de la Renaissance à l'égard de cette population. La lacune signalée dans ce récit permet de comprendre la pleine signification des commentaires sur les Juifs que Montaigne est capable de transmettre. Même dans ses lacunes,[11] on peut difficilement exiger du chrétien qu'est Montaigne qu'il proteste contre une autre forme de pression exercée à Rome sur la communauté juive, il parle pourtant du rabbin 'renégat' converti prêchant des sermons à un auditoire de 60 juifs.

Le *Journal* ayant été posthume et connu du public deux siècles après la mort de son auteur, seuls les *Essais* pouvaient dire sa pensée. La réaction à la censure romaine nous est connue à travers les additions à sa première édition de 1580, celle-là même qui fut inspectée à Rome, et confirme quelques-unes de nos hypothèses d'aujourd'hui

---

1994 (réédition de 1965); Géralde Nakam, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps, témoignage historique et création littéraire*, Nizet, Paris, 1984. G. Nakam, 'Ibériques de Montaigne', in *Montaigne et l'Europe*, Actes du Colloque International de Bordeaux, 1992, Ed. Inter-Universitaires, septembre 1992.

[11] Donald Frame, *Montaigne, une vie, une œuvre 1533–1592*, p. 26. Th. Malvezin *Histoire des Juifs à Bordeaux*, Bordeaux, 1875. Paul Courteault, 'La mère de Montaigne' dans *Mélanges à Paul Laumonnier*, Droz, Genève, 1935, pp. 305–307.

sur le sujet qui nous occupe. Malcolm Smith dans *Montaigne and the Roman Censors*,[12] explore la rencontre intellectuelle du philosophe et des censeurs romains de l'Église catholique. Il étudie d'une part les réactions des censeurs envers l'édition des *Essais* de 1580, et d'autre part les additions au livre faites après le verdict.

Montaigne se trouve en Italie juste après la publication de ses essais (première édition) en novembre 1580. A son entrée à Rome, une copie lui est prise à la douane (avec d'autres livres) pour inspection par l'Inquisition. Il est soumis à une procédure habituelle: prévenir l'importation de livres hérétiques à Rome. Dans les semaines qui suivirent, la copie des *Essais* est lue par les censeurs. Il faut dire que la censure ecclésiastique française (l'archevêque de Bordeaux) avait donné son autorisation pour leur publication. L'Inquisition romaine était plus tatillonne car des objections portent sur la matière qui n'avait pas alerté les Français. En mars 1581, deux théologiens rendent les *Essais* avec des objections. Montaigne était invité à les commenter, ce qu'il fit, les objections furent retirées et son livre autorisé. Montaigne continue pourtant d'y réfléchir, cherchant à concilier la liberté intellectuelle à l'autorité de l'Église romaine catholique. Il ne fait pas de référence à l'Inquisition ni ne veut se montrer comme celui qui argutie avec le verdict de ses censeurs. Mais chaque addition est inspirée par les remarques de la censure. Quelquefois le sujet de Montaigne constitue si clairement et si exactement une réponse à une objection qu'il l'insère au lieu même indiqué par les censeurs ou dans des contextes appropriés.

On peut se demander quelles étaient les raisons de l'intérêt de l'Inquisition pour le livre de Montaigne. Ils recherchaient, avant tout, les références à la religion. Ils n'y ont rencontré qu'un scepticisme audacieux comme argument contre les Réformés et des échos sur les leçons du Concile de Trente. Parmi les objections (sept au total), ils trouvèrent que ses réserves, ainsi exprimées 'il y a plus de danger à manger un homme vivant qu'à le manger mors' étaient subversives, ce pour quoi il fut blâmé.[13]

[12] Malcolm Smith, *Montaigne and the Roman Censors*, Droz, Genève, 1981. Malcolm Smith, *Montaigne and Religious Freedom*, Droz, Genève, 1991.

[13] Etudiées par M. Smith les sept objections ont été commentées par Montaigne sur place et 'corrigées' par la suite c'est à dire amplifiées. Voir également O. Lopez Fanego, 'Quelques précisions sur Montaigne et l'Inquisition espagnole', in *Montaigne et les Essais*, études de F. Moureau, C. Blum, P. Michel, Champion-Slatkine, Paris,

Par la suite Montaigne choisit d'élargir cette question par un récit dramatique des Juifs d'Espagne, 'bannis, vendus', par les Roys de Castille. L'essai (I,14) 'Que le goust des biens et des maux depend en bonne partie de l'opinion que nous en avons' comporte des additions se rapportant à notre thème. Il est près de trois fois plus gros en 1592 que lors de sa lecture par les censeurs, il étudie la subjectivité ayant une grande incidence sur la vie humaine. Toutes les additions ne portent pas sur les expulsés mais celles qui s'y rapportent expriment sa profonde révolte contre la mise en accusation des souverains portugais. 'Le goust des maux' attribué aux Juifs ne dépend pas de leur opinion mais du seul caprice des politiques portugais. Le récit montre l'impossible impasse qui ne permettait pas le choix; il fallait choisir entre l'exil et l'esclavage ou le suicide. Même convertis, ils restaient suspects. D'après Géralde Nakam 'la voie marrane est celle qui reste suggérée par l'auteur'.[14] Que Montaigne 'soit lui-même ou non marrane, de coutume catholique et d'opinion judaïque, avec une double fidélité à l'Église et à la foi ancestrale, qu'il soit ou non simplement descendant de conversos par les Lopez'. Rappelons que son père et lui avaient des relations dans les milieux Nouveaux Chrétiens de Bordeaux. Montaigne était parrain d'un enfant marrane, Michel Dacosta.

Outre cette ascendance, Montaigne ancien élève de maîtres marranes du Collège de Guyenne, maire de Bordeaux, cité-refuge de nombreux nouveaux chrétiens, cherche à rencontrer les Juifs italiens; il a un médecin juif Guillaume Félix, il se sent concerné par leur sort. Pendant la période de recrudescence de la judéophobie de la fin du siècle, il apporte l'addition de 1595 (I,14) attaquant l'expulsion des Juifs d'Espagne. Malcolm Smith avance que l'origine de cette nouvelle éloquence et de sa sensibilité reposent sur sa prise de conscience que trois membres de la famille de sa mère, Lopez de Villanueva, périrent sur le bûcher au XV[e] siècle. Ces ajouts suggèrent

1983. La date du 17 juillet 1555 un tournant dans l'histoire des relations judéo-papales. Paul IV (G.P. Carafa), élu par bulle, renouvelle les restrictions pour la vie au ghetto, vente des propriétés aux chrétiens, activité commerciale limitée avec les chrétiens, vente de fripes. Ceci dura 300 ans. Paul IV pense ainsi pouvoir ériger une barrière entre les juifs et les catholiques.

[14] G. Nakam, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps*, pp. 367–369 et p. 373 Rares sont les voix sympathiques au judaïsme. Mais aussi Henri Mauroy (revoir la note 94) *Postel, Jean Bodin dans la république* et l'*Heptaplomeres*, Loisel qui défend les droits des Juifs devant la loi.

également que Montaigne y voit une analogie entre ces événements et la France contemporaine (50 Albigeois avaient préféré se laisser brûler plutôt que d'abjurer) et peut-être à cette interdiction du Parlement de Bordeaux en 1574, de molester les Juifs.

De l'avis de tous les critiques, Montaigne fait preuve d'un certain courage pour parler de ce sujet (il aurait pu être inquiété par ce que De l'Ancre avait écrit de lui dans *Incrédulité et mescréance du sortilège.*[15] Montaigne était espagnol c'est à dire juif). Il montre beaucoup d'intérêt humaniste en marquant sa désapprobation à une époque où une telle attitude n'était point de mise pour l'antijudaïsme contemporain fait d'ignorance, de haine. Aucun autre texte français ne montre cette révolte exprimée à travers un regard sévère sur l'injustice infligée aux Juifs devant la conversion forcée. La source espagnole de l'Evêque Osorio, lui fournit de nombreux détails sur les mesures d'expulsion, sur la chronologie des faits, le viol des consciences, la suspicion des convertis, mais en même temps Montaigne ose contredire l'historien sur le problème de la conversion des Juifs.[16]

A cette époque où la nation sort d'une unité nominale religieuse vers un pluralisme religieux, la liberté et la tolérance ne sont pas un problème académique; dans une région où la religion juive n'avait qu'une liberté précaire, son opposition au sectarisme (III, 12 fin de *Physionomie*) lui valut la Bastille. Déclarer sa sympathie pour les Juifs ou leur culture n'était pas sans danger si l'on se souvient que Reuchlin fut rudement poursuivi pour s'être opposé à la destruction du Talmud. Les penseurs nouveaux ne manquaient pas de montrer leur suspicion: Erasme croit que l'Espagne est trop 'judaïsée', Calvin, sans s'opposer aux Juifs, trouve leur loi 'puérile' et eux-mêmes 'enténébrés' par Satan. A la fin du siècle, l'antijudaïsme est frappant. Ronsard regroupe les vieux thèmes antijuifs, Du Bellay parle d'espagnol marrane.[17] Montaigne, lui, présente des personnes héroïques, victimes de

[15] Pierre de l'Ancre, *L'incrédulité et mescreance du sortilège pleinement convaincue*, Paris, 1622.

[16] Donald Frame parle de la conversion forcée. L'Evêque Osorio, historien latin. *De rebus Emmanuelis, regis Lusitaniae*, 1574, ouvrage traduit par Goulart en 1581 sous le titre *l'Histoire du Portugal* (1587, 1590). Montaigne connaît les deux versions. Il reprend les mesures d'expulsion, la chronologie des faits, le viol des consciences, la suspicion des convertis.

[17] Voir l'article de J.C. Margolin 'Réflexions sur quelques 'histoires juives' à la Renaissance', in *Liberté de conscience ou intolérance?* (XVI^e–XVII^e siècles), Droz, Genève, 1991, pp. 191–216.

tribulations, froissées dans leurs croyances, réduites à la misère et à l'esclavage.

Au moment où Montaigne écrit, l'Inquisition sévissait lourdement et cause une émigration importante de convertis et de marranes en France, provoquant un phénomène de phobie populaire donc de tension. Que ce soit par haine pour l'Espagne ou pour le Juif, et la Ligue et les Politiques assimilent les Juifs à l'Espagne, et projettent leurs phobies sur ce bouc émissaire. Les propos judéophobes se propagent dans les libelles de L'Anti-Espagnol: les 'faquins de Castille, catholiques bâtards, demi-Juifs et demi-Maures, à peine tirés de la synagogue et de l'Alcoran', sous la plume de Pasquier (dans la jésuiterie il y a beaucoup de juiverie), de Pithou (faciès juif), de Charron (race superstitieuse entre toutes et odieuse), de l'Ancre (les Juifs nos plus anciens ennemis, foule de sorciers et de Juifs).

En 1592 (Montaigne venait de mourir) la Compagnie de Jésus applique à son tour les statuts de la pureté de sang et expulse les nouveaux chrétiens. En 1596, à Bordeaux, les Juifs sont accusés de complicité avec l'ennemi; en 1610, est adressée à Henri IV une liste de magistrats des parlements de Provence issus des Juifs. De L'Ancre, poursuivant les sorciers et les Juifs, rapporte dans son traité de *l'Incrédulité* 'une infinité de Juifs' dans la ville de Bordeaux, de Bayonne, de Saint-Jean-de Luz. Ce rapide tableau accablant nous donne des clés des vides dans le texte de Montaigne. Son attitude vis-à-vis de la cruauté explique son incapacité d'être présent au spectacle des personnes bafouées durant la procession du Carnaval. Le spectacle des Juifs faisait rituellement l'objet d'offenses permises par les bulles papales. Les brimades le bouleversent mais le laissent muet. Il aura les coudées plus franches, dirons-nous, après la visite à Rome. En effet, il lui est plus facile de parler après la réception de la Bulle du Pape. Il s'autorise alors cette prise de conscience aiguë des injustices envers les Juifs. Cependant, il ne dit à aucun moment ouvertement sa position.

EN RELATIF DIALOGUE: JUIFS ET REMONSTRANTS À AMSTERDAM AU DIX-SEPTIÈME SIÈCLE

Christiane Berkvens-Stevelinck

Le colloque qui nous réunit ces jours-ci à Haïfa a pour titre *Inclusion et exclusion: perceptions des juifs des Lumières à l'affaire Dreyfus*. Vous me permettrez, je l'espère, d'élargir encore quelque peu un débat pourtant déjà aussi vaste. Et ceci de deux manières différentes. D'une part en avançant qu'entre *inclusion* et *exclusion*, il existe encore tout un éventail d'autres possibilités, comme j'aurai l'occasion de vous le démontrer par la suite. Et d'autre part en insistant sur le fait que la perception des juifs dans l'Europe des Lumières a de solides racines dans le siècle précédent en général et plus particulièrement dans le siècle d'or hollandais.

De plus, je voudrais insister sur le fait que l'historiographie européenne contemporaine est en pleine mutation. Les historiens de la culture actuels prennent congé des histoires qu'il est convenu d'appeller *nationales* pour se tourner vers une approche plus *européenne*.[1] On se dirige en fait vers un type d'histoire culturelle qui remplace l'intérêt purement national ou sagement comparatif par un intérêt de dimension continentale. Pour le thème qui nous occupe, cette évolution historiographique est très importante. Car au delà de l'analyse de la situation des juifs dans un pays donné, au delà de la comparaison entre la situation des juifs dans différents pays, on va en venir à poser les problèmes dans un cadre beaucoup plus large, et même à formuler des hypothèses de travail de nature peut-être nouvelle. Barrières chronologiques et frontières politiques perdent ainsi la toute puissance que leur avait assignée l'historiographie du XIX^{e} siècle, ce qui va permettre de considérer l'évolution de phénomènes comme *la perception des juifs en Europe aux Temps Modernes* de façon beaucoup moins guindée, de manière beaucoup plus libre.

C'est ce que je vais essayer de vous montrer en évoquant les

[1] C. Berkvens-Stevelinck, *Cultuurtransmissie: een grensconflict?* Nijmegen, 2000; J. Israel, *De Verlichting, de Nederlanders en de toekomst van de geschiedenis*, Amsterdam, 1998.

relations entre juifs et remonstrants à Amsterdam au XVII[e] siècle. Historiens juifs et chrétiens ont été fascinés par ces relations qui tranchent en effet sur la situation dans les autres pays d'Europe de la même époque.[2] Un siècle plus tard, Voltaire verra dans cette situation hollandaise une annonce prophétique de la tolérance dont il s'était fait le champion. Amsterdam apparaît donc comme un endroit privilégié pour étudier le début d'une évolution dans la perception des juifs en Europe. A nous de découvrir maintenant pourquoi et comment.

Les Juifs séfarades d'Amsterdam

Je ne ferai ici qu'un court rappel de l'histoire des juifs séfarades d'Amsterdam.[3] Dès 1600, un petit nombre de juifs portuguais et espagnols se réfugièrent aux Pays-Bas du Nord. C'étaient des *Christaos novos*, des nouveaux chrétiens, qui avaient été forçés de se convertir au catholicisme pour échapper à l'Inquisition portuguaise et espagnole. Certains d'entre eux avaient continué à pratiquer en secret la foi de leurs ancêtres, d'autres s'en étaient éloignés par prudence. Lorsque l'Espagne et le Portugal furent réunis sous une seule et même couronne en 1580, la persécution s'accentua et un flot de réfugiés quitta au plus vite la péninsule ibérique pour s'installer sur le pourtour de la Méditerranée, dans les colonies, dans les villes du Nord de l'Allemagne et en Hollande. Amsterdam ne comptait pas plus d'une quarantaine de familles séfarardes en 1600. Douze ans plus tard, en 1612, cinq cent familles s'y étaient installées. La plupart de ces *nouveaux chrétiens* réintégrèrent alors la synagoge où on les instruisit dans la loi mosaïque et où on leur enseigna les rites juifs avec beaucoup de patience et une très grande souplesse.

[A cet égard il est intéressant de constater que le même phénomène se répète de nos jours dans la nouvelle communauté juive libérale d'Amsterdam, Bet-a-Kiddusj, dont les jeunes membres, entièrement sécularisés, ignorent tout de la religion de leurs ancêtres mais tien-

[2] J. van den Berg, *Joden en christenen in Nederland gedurende de zeventiende eeuw*, Kampen, 1969.

[3] R.G. Fuks-Mansfeld, *De Sefardim in Amsterdam tot* 1795. *Aspecten van een joodse minderheid in een Hollands stad*, Hilversum 1989; J. Michman, H. Beem en D. Michman, Pinkas, *Geschiedenis van de joodse gemeente in Nederland, Ede etc.*, 1992.

nent à y revenir en imitant les gestes rituels, en déchiffrant en écriture phonétique les versets de psaumes en hébreu qu'ils ne comprennent pas et dont ils chantent la mélodie inconnue en imitant le mieux qu'ils peuvent un chazzan à peine plus expérimenté. Ils se réunissent dans les locaux de l'ancienne église remonstrante d'Amsterdam, occupée à présent par la communauté oecuménique étudiante de la ville.]

Les séfarades qui arrivèrent à Amsterdam au début du XVII[e] siècle étaient donc dans une situation tout à fait particulière. La mentalité et la scholastique chrétienne leur étaient familières. Et il est capital de tenir compte de cela si l'on veut comprendre la perspicacité avec laquelle les sages et savants juifs dialoguèrent aux Pays-Bas avec les théologiens chrétiens. L'expérience de la catholicisation forçée et de la double conversion (du judaïsme au catholicisme pour revenir au judaïsme) leur avaient fourni un attirail fort efficace d'arguments contre le christianisme. Ils n'hésitèrent pas à mettre cette expérience à profit.

Les Remonstrants

Les remonstrants, eux, représentent le côté érasmien—donc non-calviniste —de l'église réformée néerlandaise.[4] On les appelle aussi arminiens, d'après leur père fondateur Jacobus Arminius, professeur de théologie à l'université de Leyde, mort en 1609. Pour les remonstrants, le chrétien n'est obligé de croire qu'à un nombre restreint de choses nécessaires à la foi (*necessaria*), tandis qu'il est libre de penser ce qu'il veut sur des sujets non nécessaires à la foi (*non necessaria*). Ce qui les amène à rejetter toute persécution pour motif de foi, à condamner toute conversion par la force et à considérer la tolérance comme essentielle à la vie en société. De plus les remonstrants rejettent le dogme de la prédestination et le remplace par la conception de la liberté qu'a l'homme de rejetter ou d'accepter la grâce divine.

---

[4] *Staat in de vrijheid. De geschiedenis van de remonstranten.* O.r.v. G.J. Hoenderdaal en P.M. Luca. Zutphen 1982. Sur la position d'Erasme vis à vis des juifs, voir H.A. Oberman, *Wortels van het antisemitisme, Christenangst en jodenramp in het tijdperk van humanisme en reformatie*, Kampen, 1983, pp. 54–57 et C. Augustijn, *Erasmus*, Baarn 1986, pp. 96–98. Sur la position des remonstrants, voir le discours inaugural de Th. M. van Leeuwen, *Deo vivamus amici. De remonstranten en het gesprek met Israel.* Leiden, 1994.

La lutte entre remonstrants érasmiens et contre-remonstrants calvinistes fut extrêmement farouche dans le premier quart du XVII[e] siècle. Au synode de Dordrecht, les remonstrants furent chassés de l'église réformée néerlandaise. Il s'en suivit une épuration assez sévère. Oldenbarnevelt fut décapité à La Haye, Hugo de Groot emprisonné au chateau de Loevestein et les pasteurs remonstrants contraints de quitter le pays. Ils se retrouvèrent à Anvers où quarante-quatre d'entre eux fondèrent officiellement l'église remonstrante en 1619. La répression continua jusqu'en 1630 pour s'atténuer rapidement par la suite. Si bien qu'en 1634, un séminaire remonstrant put être fondé à Amsterdam. Et ce sont précisément les professeurs de ce séminaire, ainsi que d'autres remonstrants, enseignant à l'Ecole Illustre de la ville, qui nouèrent des liens avec des juifs séfarades d'Amsterdam.

Des Minorités poursuivies

Ces deux groupes avaient donc plusieurs choses en commun: leur appartenance à une minorité religieuse, leur arrivée récente dans la ville, et une conception de la foi gravement mise à l'épreuve par leur expérience passée. Qui plus est, ils se retrouvaient plongés dans l'ambiance typique du Siècle d'Or hollandais, où le commerce international rimait avec la nécessité de la concorde et l'attirance de l'inconnu.

Je tiens à faire remarquer ici que les huguenots—autre groupe de chrétiens qui entra en dialogue avec les juifs d'Amsterdam, mais vers la fin du XVII[e] siècle cette fois, se trouvaient dans une même position de minorité poursuivie pour motif religieux. Eux aussi, par la voix de Pierre Bayle, allaient condamner toute conversion par la contrainte et proclamer bien haut la nécessité de la tolérance. Tout se passe donc comme si la condition d'un dialogue authentique, même s'il s'agit d'un dialogue limité, n'est autre qu'une prise de conscience commune de l'horreur des persécutions.

Contacts entre juifs et chrétiens à Amsterdam

Entre juifs et chrétiens d'Amsterdam s'étaient instaurés depuis le début du XVII[e] siècle des contacts que je qualifierais de curiosité

mutuelle.[5] Il y avait eu quelques conversions de part et d'autre sans que cela tire trop à conséquence. Pourtant, à la suite de plainte du consistoire calviniste d'Amsterdam à propos d'un couple de chrétiens convertis au judaïsme, le magistrat émet en 1616, comme à contre-coeur, une ordonnance (*keur*) relative aux juifs de la ville. Cette ordonnance comprend trois interdictions précises. Il est interdit aux juifs d'Amsterdam de dire ou d'écrire quoi que ce soit contre la religion chrétienne, de tenter de convertir des chrétiens au judaïsme ou de les circoncire et d'entretenir des relations charnelles avec des femmes chrétiennes, même de mœurs légères. Avec cette ordonnance extrêmement succincte, la ville d'Amsterdam avait en quelque sorte joué de vitesse les États de Hollande qui avaient demandé quelques années plus tôt à Hugo de Groot et Adriaan Pauw, à cause de plaintes venues d'Amsterdam précisément, de rédiger un règlement sur les juifs de Hollande. A cause des conflits entre remonstrants (Hugo de Groot) et contre-remonstrants (Adriaan Pauw), les États de Hollande ne parvinrent pas à prendre une décision. Finalement, en 1619, les États Généraux, fidèles à la tradition particulariste des villes et provinces hollandaises, leur enjoignirent de formuler elles-mêmes leurs règlements sur les juifs, à une seule condition: aucun juif des Provinces-Unies ne pouvait être forçé de porter un signe distinctif, quel qu'il soit. Depuis l'Union d'Utrecht (1578) en effet, il était interdit aux catholiques de porter des signes distinctifs sur la voie publique. On élargit cette mesure aux juifs, mais afin cette fois de les protéger d'une exclusion vestimentaire. L'ordonnance d'Amsterdam, issue à la fois de l'inquiétude des consistoires et de l'ambiance de tolérance propre à cette ville qui accueillait des réfugiés de toutes sortes, fut donc reprise par les autres villes hollandaises. N'y fut ajoutée, en 1632, qu'une restriction interdisant aux juifs d'exercer certaines professions. Il s'agit donc, cela va sans dire, d'une situation sensiblement plus tolérante que dans d'autres pays d'Europe et qui dénote une perception des juifs beaucoup plus positive qu'ailleurs. Ce qui donne parfois des phénomènes surprenants comme celui-ci: l'ordonnance des Etas-Généraux date, nous l'avons dit, de 1619. La même

[5] D.M. Swetschinski, 'Tussen middeleeuwen en Gouden Eeuw, 1516–1621', in *De Joden in Nederland*. O.r.v. J.C.H. Blom, R.G. Fuks-Mansfeld, I. Schoeffer, Amsterdam, 1995.

année, les remonstrants furent chassés des Provinces-Unies ou obligés de se dissimuler. On retrouve alors, dans les années qui suivirent, des plaintes remonstrantes devant la tolérance vis-à-vis des juifs, contrastant si fortement avec l'intolérance dont eux-mêmes, arminiens, faisaient l'objet. La propre exclusion en tant que chrétiens hétérodoxes est donc perçue comme injuste, comparée à une certaine inclusion des juifs.

But du dialogue entre juifs et chrétiens

Les contacts qui s'étaient noués entre juifs et chrétiens au XVII[e] siècle aux Provinces-Unies avaient plusieurs buts. D'une part les théologiens hollandais se mettent à l'école des juifs pour perfectionner leur connaissance de la langue et de la culture hébraïques et d'autre part ils entament avec eux des conversations orales ou écrites visant à les persuader de la supériorité du christianisme en général et du protestantisme en particulier sur le judaïsme. En réalité, ces deux buts reviennent à un seul et même objectif: la conversion des juifs au christianisme. Mais il faut voir cela dans un cadre plus large que celui de la perception des juifs. En effet, depuis la fin du XVI[e] siècle, l'intérêt des humanistes européens s'était de plus en plus porté vers l'Orient, avec ses trésors de manuscrits arabes et hébreux contenant des textes anciens moins corrompus que ceux qu'on connaissait jusque-là en Occident.[6] L'université de Leyde, par exemple, ancrée dans la tradition humaniste, s'était fait une spécialité de l'acquisition de manuscrits orientaux dont l'étude permettait de retourner *ad fontes*, de revenir aux sources les plus pures possibles. Or pour les comprendre, ces sources, il fallait l'aide d'arabisants et d'hébraïsants chevronnés. C'est donc dans un cadre scientifique qu'il faut voir une partie des contacts entre juifs et chrétiens en Hollande à cette époque. Si le premier livre de la bibliothèque de l'université de Leyde fut la Bible polyglotte de Plantin, la seconde grande acquisition fut le Talmud de Babylone, cher à Scaliger.[7]

[6] P.T. van Rooden, *Theology, Biblical Scholarship and Rabbinical Studies in the Seventeenth Century*, Leiden, 1989.

[7] Voir C. Berkvens-Stevelinck, *Magna Commoditas. Geschiedenis van de Leidse universiteitsbibliotheek 1575–2000*, Leiden, 2001.

Mais il ne faudrait pas se leurrer. Sous cet aspect scientifique se cachait, il faut le répéter, un seul but: amasser le plus d'arguments possibles pour convertir les non-chrétiens, juifs et musulmans, au christianisme. Ce n'est que petit à petit que l'intérêt purement philologique et historique va prendre le pas sur l'intérêt confessionnel.[8]

A côté des motifs traditionnels qu'avaient les chrétiens de vouloir convertir les juifs, il est une raison particulière à laquelle on a peut-être pas assez accordé d'importance dans le cadre qui nous occupe. L'épopée de Sabbetai Zvi connut des retombées significatives dans le monde chrétien. La prétention messianique de Sabbetai n'était pas sans rapport avec l'attente des chiliastes chrétiens. Sauf que pour eux, le nouveau royaume de mille ans ne pouvait commencer qu'après l'acceptation par tout le peuple juif de la personne de Jésus comme Messie. Si l'on tient compte de ce phénomène et si l'on considère parallèlement les remous chaotiques qui agitèrent la communauté juive d'Amsterdam autour de l'année décisive de 1666,[9] il paraît probable que la perception que les chrétiens avaient des juifs et la perception que les juifs avaient des chrétiens furent influençées par les attentes eschatologiques des deux communautés. Des uns et des autres dépendaient la vie future de l'humanité. Il ne faut donc pas voir dans les tentatives appuyées de conversion au christianisme dont nous allons parler maintenant, ni dans les attaques sévères du christianisme émises par les défenseurs du judaïsme, des preuves d'antisémitisme ou d'antichristianisme. Il s'agit des deux côtés d'une défense de la propre identité, indispensable à la pérennité et au salut spirituel de la propre communauté.

Dialogues

Un premier dialogue s'engagea en 1608 entre le théologien chrétien Hugh Broughton et le médecin juif David Farar. Or ce Broughton appartenait au mouvement des *bruynisten*, qui sont considérés comme des précurseurs des remonstrants. Dix ans plus tard, le synode de Dordrecht ordonnera officiellement aux théologiens et aux professeurs d'université de Hollande de suivre cet exemple et d'engager le

[8] Y. Kaplan, *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford University Press, England, 1989, p. 270 ss.

[9] R.G. Fuks-Mansfeld, *o.c.*, pp. 110–118.

dialogue avec les rabbins et les savants juifs. Des deux côtés, on ne se le fit pas dire deux fois et les discussions se multiplièrent. Il en est de deux sortes: les unes, en général entamées par des théologiens calvinistes purs et durs, tels Voetius, sont vindicatives et agressives; les autres—et ce sont celles qui nous intéressent ici—sont engagées par des théologiens ou savants remonstrants ou proches des remonstrants, tels Barlaeus, Vossius et Van Limborch. Ces discussions étaient caractérisées des deux côtés par une ouverture d'esprit assez remarquable et par une liberté d'expression du côté juif qui ne laisse d'étonner. Menasseh Ben Israel, Abraham Coronel, Jacob Abendana, Isaac Orobio de Castro et bien d'autres encore ne machèrent par leurs mots. Si bien que certains théologiens de Leyde s'en plaignirent aux États Généraux et que le mahamad d'Amsterdam enjoignit aux membres de la communauté séfarade de la ville de cesser tout dialogue avec des chrétiens afin de ne point irriter les autorités religieuses. Rien n'y fit. Les rencontres, les conversations, les correspondances continuèrent de plus belle. A la fin du siècle, autour des années 1685, ce mode de communication, si je puis dire, entre juifs et chrétiens des Provinces-Unies, était presque devenu courant. C'est l'époque, faut-il le rappeler, où 70.000 réfugiés huguenots chassés de France par la révocation de l'Édit de Nantes, arrivent aux Pays-Bas du Nord. Parmi eux, de nombreux crypto-catholiques qui, à peine arrivés, font allégeance à l'église réformée. Il va sans dire que l'étonnement de ces huguenots, qui se percevaient eux-mêmes comme les débris du peuple élu arrivant en exil, devant la présence visible du vrai peuple élu dans les rues d'Amsterdam, n'a d'égal que la sympathie des séfarades pour un groupe dont l'expérience dramatique ressemblait si fort à la leur. Comme l'a très bien montré Renate Fuks-Mansfeld, l'intérêt mutuel des deux communautés se révèle dans des conversations entre théologiens huguenots et savants juifs ainsi que dans l'édition de l'*Histoire et la religion des Juifs* de Jacques Basnage et dans la série de gravures sur la vie quotidienne des juifs par le graveur huguenot Bernard Picart.[10]

[10] R.G. Fuks-Mansfeld, *o.c.*, pp. 176–182.

Van Limborch et Orobio de Castro

Le dialogue sur lequel je voudrais attirer l'attention n'est autre que celui qui débuta en 1683 et dura plusieurs années entre le médecin séfarade Isaac Eurobio de Castro et le professeur au séminaire remonstrant d'Amsterdam Philippus van Limborch.[11] Car les retombées de cet entretien ne sont pas sans importance. Voltaire n'en dit-il pas: 'C'est peut-être la première dispute entre deux théologiens dans laquelle on ne se soit pas dit des injures; au contraire les deux adversaires se traitent l'un et l'autre avec respect'.[12]

Le titre attire déjà l'attention: *De veritate religionis Christianae. Amica Collatio cum Erudito Judaeo.*[13] L'identité de ce juif érudit ne sera révélée publiquement qu'après à la mort de Orobio de Castro, par Jean Leclerc, dans le compte-rendu qu'il donne de cet ouvrage. L'entretien, où les deux personnes en présence expriment tout à fait ouvertement leur sentiment, fut publié en 1687 en latin, de concert avec une autobiographie de Uriël da Costa, contenant une critique en règle des autorités rabbinales.[14] L'ouvrage reçut un accueil extrêmement favorable. En 1723 il en parut une traduction néerlandaise,[15] à laquelle on avait ajouté le texte d'une lettre de Van Limborch à son ami John Locke, en date du 2 décembre 1694, racontant l'histoire d'une jeune-fille chrétienne désireuse de se convertir au judaïsme mais que Van Limborch, appelé à la rescousse, avait persuadé de n'en rien faire. Pour cela, il avait engagé avec elle une discussion des plus vives dans laquelle il avait utilisé les mêmes arguments que dans son entretien avec Orobio de Castro.

Pour bien comprendre la nouveauté dans la vision de l'autre que représente le dialogue entre Orobio de Castro et Van Limborch, il

[11] P.T. van Rooden et J.W. Wesselius, 'The Early Enlightenment and Judaism: The 'Civil Dispute' between Philippus van Limborch and Isaac Orobio de Castro', in *Studia Rosenthaliana* 31, Netherlands, 1987, pp. 140–153.

[12] Voltaire, 'Lettre sur les juifs', cité par Th.M. van Leeuwen, *Deo vivamus amici. De remonstranten en het gesprek met Israel*, Leiden, 1994.

[13] Paru en latin à Gouda en 1687.

[14] [1585–1640].

[15] *Onderhandeling met den Geleerden Jood Isaac Orobio de Castro, over de Waarheid van den Christelyken Godsdienst. Neevens Uriels a Costaas Voorbeeld van 't Menschelyk Leven; met de aanmerkingen daarover alsmede Kort Verhaal van eene Juffrouw, die genegen zynde Joodsch te worden, weder tot een Christelyken Godsdienst gebragt is*, Amsterdam, 1723.

faut tenir compte à la fois du moment où il s'engage et de la personnalité des deux hommes en présence. En cette fin de XVII[e] siècle, la philosophie cartésienne est généralement enseignée dans les universités néerlandaises, même si elle est encore formellement interdite. La pensée déiste, le spinozisme, les tendances athéistes mêmes font l'objet de vives discussions dans les journaux érudits de l'époque. Ce bouillonnement culturel, précurseurs des Lumières européennes, enthousiasme les uns et effrayent les autres. Et nos deux personnages ne manquent pas de réagir à cette situation, mais de façon très différente.

Orobio de Castro, marrane ayant fait ses études de philosophie et de médecine à Alcala et Salamanca, était tombé aux mains de l'Inquisition en 1656. Il s'enfuit en France puis à Amsterdam en 1662, où il réintégra la synagogue en changeant son prénom chrétien de Balthazar en Isaac Orobio de Castro. Ecrivain fécond, il défendait avec verve la tradition juive contre tous ceux qui la menaçaient à ses yeux: chrétiens, spinozistes, athéistes. Son adversaire, Philippus van Limborch, eût, lui, une vie sans histoire. Cartésien, iréniste et partisan de la tolérance, il s'intéressa de près à l'histoire des hétérodoxies et des poursuites religieuses. C'est auprès des juifs d'Amsterdam qu'il s'adressa pour se renseigner lors de la rédaction de son *Histoire de l'Inquisition*.[16] C'est à lui que John Locke dédicacera son traité sur la tolérance dont les idées se répandront, au départ des Provinces-Unies, dans le reste de l'Europe et influenceront Voltaire.

C'est donc dans une ambiance tout à fait particulière que le dialogue se noue entre les deux hommes, chez un ami commun, à la demande d'Orobio de Castro. Une ambiance amicale, d'abord, mais surtout une ambiance de curiosité intellectuelle mutuelle. Nous n'avons pas le temps de détailler ici les quatre parties du dialogue. D'autres l'ont fait avant nous. Mais ce qu'il faut en retenir pour notre sujet, c'est le basculement de l'argumentation. A la grande surprise d'Orobio de Castro, Van Limborch lui oppose un argument nouveau, encore non utilisé jusque-là par les controversistes chrétiens. Et cet argument repose sur la raison et la loi naturelle. C'est donc 'le siècle'

[16] Ph. Van Limborch, *Historia inquisitionis, cui subjungitur liber sententiarum inquisitionis. Tholosanae ab anno 1307 ad annum 1323*, Amsterdam, 1692. L'année suivante parut une version française écourtée: *L'Histoire de l'Inquisition et son origine*, Cologne et Bruxelles, 1693.

qui pénètre dans le vieux conflit médiéval. En d'autres termes, on ne se bat plus à coups de dogmes et de certitudes inébranlables mais on essaie de persuader l'autre par des arguments considérés comme rationnels. Bien sûr, il s'agit toujours de volonté de conversion et d'agenda religieux à peine dissimulé, mais par rapport à l'argumentation médiévale, la différence est énorme. La perception de l'autre amorce ici le virage qui va de l'image de l'ennemi séculaire à une image d'adversaire à convaincre. C'est une tolérance limitée, certes, puisqu'on cherche toujours à convertir l'autre, mais c'est le début de la fin de l'exclusion philosophique. Orobio de Castro et Van Limborch forment donc l'avant garde d'une nouvelle perception des juifs, propre au milieu amstellodamois où se côtoyaient juifs et remonstrants.

L'ÉPOQUE DES LUMIÈRES, PRÉ-RÉVOLUTION

MONTESQUIEU: A PRECURSOR OF JEWISH EMANCIPATION?

Allan Arkush

In his classic work *Out of the Ghetto*, Jacob Katz referred to the English thinkers John Locke and John Toland as 'early promoters of the secular basis for the state' who 'were also the forerunners of the idea of accepting the Jew into society without the expectation of his ultimate conversion'.[1] In a somewhat later work, *From Prejudice to Destruction*, Katz almost added another name to this list. He mentioned the early manifestations of the idea of acceptance of the Jews 'in the works of Locke, Toland, and possibly Montesquieu'.[2] Why, we are entitled to wonder, did Katz at this point identify a man plausibly described as 'the most influential writer of the eighteenth century' but hesitate to count him as a full-fledged member of this group?[3] Unfortunately, he did not elaborate on this matter here or anywhere else in his writings. The only clue he supplied was a reference to the pages in *The French Revolution and the Jews* where Arthur Hertzberg discusses Montesquieu's attitude to the Jews.

Hertzberg, for his part, did not engage in a sustained effort to determine whether Montesquieu or, for that matter, anyone else was a genuine precursor of Jewish emancipation. He observed, however, that the writings of Montesquieu eventually provided the friends of the Jews, during the latter part of the eighteenth century, with ammunition to use in their counter-attack upon their Voltaire-quoting adversaries.[4] Voltaire and his disciples were 'intellectual absolutists' who believed that the Jew needed 'to be remade in order to be part of the new heaven', and 'were not entirely certain that he could

---

[1] Jacob Katz, *Out of the Ghetto*, Schocken Books, New York, 1978, p. 38.

[2] *From Prejudice to Destruction: Antisemitism, 1700–1933*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1980, p. 45.

[3] Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, Norton, New York, 1969, vol. 2, p. 325.

[4] Arthur Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews*, Columbia University Press, New York, 1968, p. 290.

enter heaven even after he was remade'. According to Hertzberg, there 'was only one tradition of enlightened thinking that ran counter to all this intellectual absolutism, in the name of an appreciation of the Jew and Judaism as one of the many valid forms of culture and religion. That was the relativism of Montesquieu'.[5]

But even Montesquieu, Hertzberg tells us, does not seem to have been an entirely consistent friend of the Jews, especially if one takes into consideration his unpublished works.

> Those who were to quote him in the debates about the Jews would sometimes make no distinction between complete cultural laissez-faire, that is, the policy of letting the Jews be themselves, and the more pervasive idea that freedom was the sole means of improving the character of the Jews. On this point, Montesquieu himself had been equally contradictory.[6]

Hertzberg is here referring to various passages in Montesquieu's writings where he speaks in a derisory fashion of rabbinic Judaism and of the Jews' penchant for commerce, sometimes revealing prejudices that show him 'at his most Christian'.[7]

Katz, it seems, based his understanding of Montesquieu's position with regard to the Jews on Hertzberg's work. It is therefore quite likely that his ambivalence about including Montesquieu on his list of precursors of Jewish emancipation is due to the criticisms of the Jews to which Hertzberg refers. But these remarks should not really have deterred Katz from granting him the status he accorded to Locke and Toland. For whatever reservations Montesquieu may have expressed about the religion and character of the Jews, he can certainly be described as someone who advanced, to borrow Katz's own words, 'the idea of accepting the Jew into society without the expectation of his ultimate conversion'.

As we shall see, Montesquieu had less of a liking for Judaism and Jewish culture than Hertzberg attributes to him, but he did not like Christianity any better. Nowhere did he betray any eagerness to see the Jews exchange their ancestral religion for the one to which he himself payed lip service. What one finds in his writings, instead, is an impassioned denunciation of those who sought to compel the Jews

[5] *Ibid.*, p. 312.
[6] *Ibid.*, p. 275.
[7] *Ibid.*, p. 275.

to make such a trade. Despite the fact that he had a low regard for the Jewish religious tradition, Montesquieu appreciated the contributions made by the Jews to European life. He clearly hoped that European society would become more hospitable to them.

Montesquieu's support for the inclusion of the Jews in society gives us cause to wonder why he did not go still further and promote their complete emancipation. Considered in the light of his political philosophy taken as a whole, his failure to do so is not greatly surprising. There is no reason to believe that he saw any pressing need to bring a complete and immediate end to Jewish separatism. There is, on the other hand, good reason to believe that he attached no positive importance to it and expected certain beneficent social processes to chip away at it slowly. In this respect he can be instructively compared to Karl Marx, a thinker from the subsequent century who imagined that a very different social process would have a rather similar, if more rapid, effect.

We should note, first of all, that Montesquieu was not very much of a Christian. As Pauline Kra has observed, he was at bottom a deist who relegated 'the supreme being to a distant sphere of metaphysical speculation where his existence becomes hypothetical and of no immediate relevance to the world of human affairs'.[8] Nevertheless, cognizant of the risks involved in 'discussing matters of faith in the dangerous political climate of eighteenth-century France', Montesquieu exercised considerable caution in his discussion of religion. When his enemies accused him of writing books that contained veiled attacks on the Catholic Church, he denied having done any such thing. 'Yet', as Sanford Kessler has put it, 'a close study of the *Persian Letters* will show that Montesquieu did his utmost to discredit not only Catholicism but all religions derived from the Bible'.[9] Kessler's detailed analysis of several crucial passages of this extremely difficult work shows how Montesquieu slyly condemned 'not only the irrational dominion of a harsh and jealous God but also the suffering of Biblical peoples under theocratic rule'.[10] He similarly deplored the way in

[8] Pauline Kra, 'Religion in Montesquieu's Lettres Persanes', in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* edited by Theodore Besterman, vol. LXXII, Instituts et Musée Voltaire, Genève, 1970, p. 168.

[9] Sanford Kessler, 'Religion and Liberalism in Montesquieu's *Persian Letters*', in *Polity* 15, Spring 1983, p. 383.

[10] For instance, Kessler analyzes a tale attributed to a mythical woman named

which governments use 'Biblical teachings—such as submission and obedience to political authority—to maintain oppression'.[11]

Kessler's subtle reading of Montesquieu's attitude toward the Bible throws doubt on Hertzberg's contention that Montesquieu depicted Judaism as a relatively good form of culture and religion. This questionable claim is, it seems, mainly based on the following passage from Book XIX of *The Spirit of the Laws*:

> Solon was asked if the laws he had given to the Athenians were the best; 'I have given them the best laws they could endure', he replied: This is a fine speech that should be heard by all legislators. When the divine wisdom said to the Jewish people, 'I have given you precepts that are not good', this meant that the precepts were only relatively good, which sponges away all the difficulties one can propose about the Mosaic laws.[12]

According to Hertzberg, what Montesquieu is arguing here is that the 'laws of Moses and the different laws of Solon had each been created, wisely, in the context of a specific time and place'.[13] Montesquieu's attitude toward the Law of Moses is, then, if not reverential, at least respectful and appreciative.

Zulema in letter 141 of the *Persian Letters*. The story concerns a certain Ibrahim, the tyrannical master of a harem of twelve beautiful wives. Among other things, Ibrahim kept these women 'locked up almost all the time, in their rooms, without letting them see or talk to each other, for even innocent friendship made him jealous'. When one of these wives denounced his tyrannical treatment of herself and the other inhabitants of the seraglio, he wrathfully murdered her. From the sensual paradise to which she was then relocated, she took posthumous revenge upon Ibrahim. She sent to earth an angel disguised as Ibrahim who dethroned the old Ibrahim and established a new, vastly happier order in the seraglio. Sanford Kessler has convincingly analyzed this tale as an attack on biblical religion. 'The fictional master of the harem is', he writes, 'insufferably jealous', like the Biblical God. His name, Ibrahim, is the Islamic version of Abraham, the progenitor of all the Biblical peoples. He rules over twelve beautiful women who may represent either the twelve tribes of Israel or the twelve apostles. After the revolution, the new Ibrahim 'is gentle, affable, and free from the jealousy which plagued the old Ibrahim, Usbek, and the Biblical God'. He allows the women 'to live freely according to their nature and devotes himself to their physical and, especially, their sexual happiness. Their loyalty to their new lord is based on reason, consent, and gratitude rather than coercion and fear'. What the story thus represents is, in short, the triumph of natural human yearnings over a type of repressive theocracy rooted, ultimately, in the Old Testament.

[11] *Ibid.*, p. 389.

[12] Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, trans. and ed. Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller, and Harold Samuel Stone, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, XIX.21.

[13] *The French Enlightenment and the Jews*, p. 274.

It would be wrong, however, to treat this particular passage as Montesquieu's final word on this subject. Despite his assertion in this context that he has introduced considerations resolving 'all the difficulties one can propose about the Mosaic laws', Montesquieu in fact presented a much deeper, if less open and explicit, critique of those laws. This critique is found—between the lines—in the very same place as the passage just cited, Book XIX of *The Spirit of the Laws*.

The bulk of this book is devoted to a discussion of China, identified by Montesquieu as 'a despotic state, whose principle is fear'.[14] And as Judith Shklar has put it, for Montesquieu 'The politics of fear remained the supreme enemy'.[15] The peculiar quality of the Chinese government, elucidated by Montesquieu at considerable length, is that its legislators confused the 'religion, laws, mores, and manners' governing the lives of their people. For them,

> all was morality, all was virtue. The precepts concerning these four points were what one called rites. It was in the exact observation of these rites that the Chinese government triumphed. One passed all of one's youth learning them, all of one's life practicing them . . .[16]

The Chinese legislators took this tack because they had in view 'the tranquility of the empire as the principal object of government. Subordination seemed to them the most appropriate means to maintain it'.[17] However laudable Montesquieu may have considered their basic aims to be, he clearly believed that they went much too far in pursuit of them. If they achieved them, they did so at the excessively high expense of their people's liberty.

Just prior to the chapters in Book XIX in which he elaborates his critique of Chinese despotism, Montesquieu makes some introductory remarks to which he appends a footnote including this laconic statement: 'Moses made a single code of laws and religion'. In this intentionally inconspicuous way Montesquieu draws a hugely significant parallel. This does not necessarily entitle us to conclude, as does Diana Schaub, that the whole 'series of chapters on China . . . is

[14] *The Spirit of the Laws*, VIII.21.
[15] Judith N. Shklar, *Montesquieu*, Oxford University Press, New York and Oxford, 1987. p. 69.
[16] *The Spirit of the Laws*, XIX.17.
[17] *Ibid.*, XIX.19.

meant to be read as a disguised critique of the laws of Moses and the principle of biblical morality'. But it certainly reflects a belief on Montesquieu's part that there is an essential similarity between Chinese despotism and Mosaic rule. Montesquieu states unambiguously, Schaub reminds us, that China is a despotic state whose principle is fear, notwithstanding the fact that it is 'bound together by relations of love between fathers (or father figures) and the subjects of fatherly rule'. What he seems to be indicating in his footnote is a belief that he was still too wary to state openly, i.e., in Schaub's words, that the

> same combination of fear and love is at the heart of the biblical order. The love of the heavenly father masks the fear of the heavenly father. The relation between man and God is despotic.

With this in mind, now, we ought to consider once again, in its proper context, the statement from Book XIX of *The Spirit of the Laws* in which Montesquieu characterizes the Mosaic Law in general as being only relatively good. This statement comes at the end of the section on China, which thus 'concludes, as it began with a critical reference to Moses . . .'[18] It thereby serves to remind the attentive reader once again of the pertinence of what Montesquieu explicitly says about the Chinese regime to his view of the Mosaic one, which he mentions in the earlier footnote. It is, in effect, less of an acknowledgement that the Law of Moses was good for its own time and place than a declaration that it was a good means of accomplishing a rather dubious purpose.

Montesquieu's rather covert disapprobation of biblical Judaism should be compared to his more direct, if only privately expressed, condemnation of rabbinic Judaism. In his unpublished *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits & les caractères*, Montesquieu comments at some length on the way in which the Babylonian exile affected the ancient Jews. He introduces his remarks here with the general observation that

> Moral causes form the general character of a nation and determine the quality of its spirit more than physical causes. One can find a great proof of this in the Jews who, dispersed throughout the world,

[18] Diana J. Schaub, *Erotic Liberalism: Women and Revolution in Montesquieu's Persian Letters*, Rowman and Littlefield, London, 1995, p. 140.

> appearing at all times, born in all lands, have had a quantity of authors of which one could scarcely cite two who have had any common sense.[19]

How can one explain the fact that 'among the crowd of rabbis who wrote, there was not a single one of even a minor order of genius?'

> The Jews returning from Assyria were a little like captives delivered from Algiers . . . but they were cruder, since they were born and their fathers were born in slavery. Although they had an infinite respect for their sacred books, they had little knowledge of them; they scarcely understood any longer the language in which they were written; they had only the traditions of great marvels that God had effected in behalf of their fathers . . . The savants, that is to say the people who had their heads full of these crude traditions, received them, &, since the first writers of all nations, good & bad, always had an infinite reputation . . . it came about that these first and miserable works were regarded by the Jews as perfect models on the basis of which they would form and always formed since then their taste and their genius.[20]

These critical remarks, according to Hertzberg, show Montesquieu 'at his most Christian'.[21] But what kind of Christian would speak so irreverently of the books of the Old Testament? Far from being a faithful Christian himself, Montesquieu adhered, as we have already seen, to a deistic conception of the universe. His denigration of the rabbis must therefore be understood to reflect not a lingering commitment to his ancestral religion but his rationalist convictions.

It was in the spirit of Enlightenment rationalism, too, that Montesquieu strongly and repeatedly condemned those Christians who persecuted the Jews for religious reasons.[22] He did so most memorably

---

[19] *Oeuvres Complètes de Montesquieu*, ed. M. André Masson, Éditions Nagel, Paris, 1950, vol. III, p. 421.

[20] *Ibid.*, p. 422. This is the passage that Hertzberg apparently had in mind when he claimed that Montesquieu 'used the notion of the negative influence of the environment to be rather contemptuous of Jews, in private . . .' (*The French Enlightenment and the Jews*, p. 276). But as Montesquieu's own prefatory remarks indicate, he is in fact pointing to a moral, not a physical cause for certain regrettable Jewish characteristics.

[21] Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews*, p. 275.

[22] In the *Persian Letters* Usbek expresses the opinion that a mistake was made in Spain when the Jews were expelled, just as a similar mistake was made in France, when the Protestants were victimized (Letter 60). Rica expresses similar feelings when he caustically alludes to the Inquisition, 'which never burned a Jew without making its excuses to him', (*Ibid.*, Letter 78). See also *The Spirit of the Laws*, XII.4, XII.5, and XXIX.16 and Book XXI.

in a passage that seems once to have been deservedly famous but which may now be in some danger of being forgotten. In Book XXV of *The Spirit of the Laws* he allows us to hear the plaint of an anonymous Jew of his own invention.[23] Deeply moved by the recent death of a Jewish woman in Lisbon in an *auto da fe*, he eloquently rebukes the Inquisitors for their betrayal of the principles of Christianity no less than of common humanity:

> You kill us, we who believe no more than what you believe because we do not believe everything that you believe. We follow a religion that you yourself know to have been formerly cherished by god; we think that god loves it still, and you think that he does not love it any longer, and because you judge it thus, you have afflicted with iron and fire those who are in the quite pardonable error of believing that god still loves that which he loved . . .
>
> We entreat you, not by the powerful god we both serve, but by the Christ that you tell us took on the human condition in order to give you examples you could follow; we entreat you to act with us as he himself would act if he were still on earth. You want us to be Christians, and you do not want to be Christians yourselves.
>
> But if you do not want to be Christians, at least be men; treat us as you would if, having only the feeble lights of justice that nature gives us, you had no religion to guide you and no revelation to enlighten you.

This 'very humble remonstrance to the Inquisitors of Spain and Portugal', whose full force can be felt only when it is read in its entirety, concludes with a prescient warning to the inquisitors: in the future, you will be cited to prove that the Europeans of your day were barbarians, 'and the idea one will have about you will be such that it will stigmatize your century and bring hatred on all your contemporaries'.[24]

Elsewhere in *The Spirit of the Laws* Montesquieu considers the consequences of less vicious but still 'barbaric' treatment of the Jews. In a chapter entitled 'How commerce in Europe penetrated barbarism', he explains how, as a consequence of the scholastics' condemnation of moneylending,

[23] According to Frank Manuel this passage was 'often cited in the eighteenth century as a classical plea for religious tolerance'. In recent scholarly literature, however, it has received far less attention than similar pleas on the part of Lessing and Mendelssohn, *The Broken Staff: Judaism through Christian Eyes*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. and London, 1992, p. 215.

[24] *The Spirit of the Laws*, XXV.13.

> commerce, which was the profession only of mean people, also became that of dishonest people; for, whenever one prohibits a thing that is naturally permitted or necessary, one only makes dishonest the people who do it.

Thus, business passed in the Middle Ages

> to a nation then covered with infamy [i.e. the Jews], and soon it was no longer distinguished from the most horrible usuries, from monopolies, from the levy of subsidies, and from all the dishonest means of acquiring silver.

Permitted, at first, to enrich themselves, the Jews were eventually pillaged, tortured, and forced into exile. Although 'proscribed by each country in turn', they

> found the means for saving their effects. In that way, they managed to fix their refuges forever; a prince who wanted very much to be rid of them would not, for all that, be in a humor to rid himself of their silver. They invented letters of exchange, and in this way commerce was able to avoid violence and maintain itself everywhere, for the richest trader had only invisible goods, which could be sent everywhere and leave no trace anywhere.
>
> Theologians were obliged to curb their principles, and commerce, which had been violently linked to bad faith, returned, so to speak, to the bosom of integrity. Thus, to the speculations of schoolmen we owe all the misfortunes that accompanied the destruction of commerce; and to the avarice of princes we owe the establishment of a device that puts it, in a way, out of their power.[25]

What is left unsaid but clearly implied in this passage has recently been spelled out by Diana Schaub:

> Apparently, once the bill of exchange had rendered commerce safe for the Jews who engaged in it, the Church found it difficult to maintain the ban on Christian involvement. It was certainly easier to convince the believers of the choice-worthiness of poverty when the posessions and persons of wealthy outsiders were insecure, exposed to expropriation and violence. Montesquieu approves of the mitigation of Christian reservations against commerce and property . . .[26]

Montesquieu, it is clear, welcomes this paradoxical twist of fate that has proved beneficial, in an unexpected way, to the development of

---

[25] *Ibid.*, XXI.20.

[26] Schaub, *Erotic Liberalism*, p. 128.

commerce. For of 'all the fields of legislative activity open to a modern state', as Judith Shklar has written, 'none seemed to Montesquieu more important than commercial activity'.[27] Apart from the extensive material and political benefits it brought with it, commerce, he believed,

> cures most destructive prejudices, and it is an almost general rule that everywhere there are gentler mores, there is commerce and that everywhere there is commerce, there are gentler mores. Therefore, one should not be surprised if our mores are less fierce than they were formerly. Commerce has spread knowledge of the mores of all nations everywhere; they have been compared to each other, and good things have resulted from this.[28]

Far from begrudging the Jews their preoccupation with money matters, Montesquieu, as Schaub puts it, 'acknowledged—and in his understated way—celebrated the Jewish role in the advent of modern capitalism'.[29] Here he differs, in a way that ought not to be overlooked, from subsequent Enlightenment writers such as Christian Wilhelm von Dohm, whose calls for better treatment of the Jews were intertwined with plans for diverting them from their unhealthful commercial pursuits.[30] As far as Montesquieu is concerned, the Jews did not need to mend their economic ways, but could remain just as they were.[31] For the effects of a life of commerce were, in his eyes, essentially salutary.[32]

---

[27] Shklar, *Montesquieu*, p. 106.

[28] *The Spirit of the Laws*, XX.1.

[29] Schaub, *Erotic Liberalism*, p. 127. Arthur Hertzberg is therefore mistaken in his interpretation of a comment made by one of the characters in the *Persian Letters* to the effect that 'wherever there is money, there are Jews' (see Hertzberg, p. 275). This apparent denigration of the Jews should not be regarded as a reflection of Montesquieu's unfavorable opinion of them.

[30] See J. Reinharz and P. Mendes-Flohr, *The Jew in the Modern World*, Oxford University Press, New York, 1980, pp. 28–36.

[31] If, however, one scours Montesquieu's unpublished writings for evidence that he regarded the Jews' commercial dealings with some hostility, one does not emerge entirely empty-handed. In his account of his voyage to Holland, he wrote as follows: 'Everything that one has told me about the avarice, the cheating, the rascality of the Dutch is not made up at all; it's the pure truth. I do not believe that, since the time of a famous man named *Judas* there has ever been a Jew more Jewish than some of them' (*Oeuvres Complètes*, vol. II, p. 1290). What this reflects is, at most, a certain residual prejudice against Jews—to which Montesquieu never gave any public expression.

[32] They were not, however, altogether unexceptionable. See *The Spirit of the Laws*, XX.1–2.

Whatever he may have thought of Judaism, Montesquieu certainly had no desire to see them convert to Christianity. In addition to his impassioned denunciations of their persecutors, he emphasized the Jews' positive contributions to European life.[33] This would seem to qualify Montesquieu to be included alongside John Locke and John Toland on Jacob Katz's list of 'early promoters of the secular basis for the state' who 'were also the forerunners of the idea of accepting the Jew into society without the expectation of his ultimate conversion'. What Montesquieu definitely did not do, however, was formulate a program that would entitle us to consider him to be not merely a precursor but a proponent of Jewish emancipation. Given his evident sympathy for the Jews and appreciation of their activities, one might wonder why he did not in the end take this step.

He did in fact come fairly close to doing so, but only in his unpublished writings. In his Italian travel diary he comments that

> the policy of enclosing the Jews in a quarter where they cannot spread out, and where they are pell mell, is barbaric and, besides, can cause many contagious diseases.[34]

Similarly, in his private *Pensées* he outlined what Frank Manuel has aptly characterized as a

> passing proposal that Jews be allowed to settle in an enclave somewhere between France and Spain, where they would be granted privileges of open trading similar to those of the Jews of Livorno in Italy.[35]

Had Montesquieu expanded on these thoughts and issued some kind of public plea for the granting of equal rights to the Jews, it would no doubt have had a powerful impact. The intervention of a person of his great stature might perhaps have led to a much earlier staging of the inevitable debate about Jewish emancipation.

In order to understand why Montesquieu did not attempt to do something of this sort, one needs to remember what he was not. Among other things, he was not a philosopher who took as his point of departure the existence of a state of nature where all individuals

---

[33] Montesquieu does refer once to the 'blindness' of the Jews in a theological footnote in *The Spirit of the Laws* (XXV.13). But this reflects, as Schaub (*Erotic Liberalism*, p. 127) has observed, nothing but feigned piety.

[34] *Oeuvres Complètes*, p. 1189.

[35] Manuel, Frank, *The Broken Staff*, p. 217. See *Oeuvres Complètes*, vol. II, p. 107.

possessed in equal measure certain pre-political rights. He did not develop a social contract theory holding that such individuals exchanged their exceedingly precarious natural rights for more stable political rights, including the right to liberty of conscience. Nor did he argue that every citizen, regardless of religious affiliation, had an equal right to play a part in the governance of the state in which he lived. His failure to call for equal rights for the Jews can therefore not be regarded as a deviation from his principles, one that might be said to reflect residual anti-Jewish prejudice.

Beyond this, Montesquieu did not see any urgent need to eradicate the differences between European Jews and the peoples in whose midst they lived. Like most of his contemporaries, he thought of the Jews as the members of a nation, not as individuals who shared a religious persuasion. And unlike a great many subsequent political thinkers of all stripes, Montesquieu could in fact entertain the idea of different national entities, governed by different laws, living under the same sovereignty. 'In China', he wrote,

> the Chinese are governed by Chinese ceremonies and the Tartars by the Tartars; they are, however, the people in the world which most have tranquility as their purpose. When the citizens observe the laws, what does it matter if they observe the same ones?[36]

Montesquieu thus had no cause to fret about the Jews constituting 'a nation within the nation', and could countenance without any reservations the continued existence of Jewish communities living as separate entities in accordance with Jewish law in the midst of the nations of Europe.

The fact that Montesquieu had no reason to object to such a state of affairs should not, however, be taken as a sign that he had any great relish for it. However much of a cultural relativist he may have been, he was by no means an enthusiastic cultural pluralist. There is no reason to believe that he had any particular desire to see the Jews perpetuate their distinctive tradition, a heritage to which the Jews adhered, in his opinion, with 'that invincibly stubborn religious conviction which verges on folly'.[37] It was despite and not because

[36] *The Spirit of the Laws*, XXIX.18.

[37] Montesquieu, *Persian Letters*, trans. C.J. Betts, Penguin, London and New York, 1973, Letter 60.

of his attitude toward Judaism that he strongly opposed any efforts on the part of non-Jews to suppress it.

Montesquieu indicates in Book XXV of *The Spirit of the Laws* what may have been, in his opinion, the best way to deal with a phenomenon like Judaism. It is not by harsh means, he there explains, that one can successfully 'attack' a religion. The more judicious way is to tempt the soul of its adherent

> by favors, by the comforts of life, by the hope of fortune, not by what reminds one of it, but by what makes one forget it; not by what makes one indignant, but by what leads one to indifference when other passions act on our souls and when those that religion inspires are silent. General rule: in the matter of changing religion, invitations are stronger than penalties.[38]

This general statement is not made in specific reference to Judaism, but it appears just before the 'very humble remonstrance' in which Montesquieu's unnamed Jew pleads for gentler treatment of his people. It clearly points the way, among other things, to a wiser policy than the one pursued by the infamous inquisitors.

It does not, however, spell out the details of such a policy. Montesquieu apparently perceived no need to do so. This is probably because he could already observe the unfolding of the solution he had in mind, i.e. the spread of commerce, a development which he regards as the cure for the 'most destructive prejudices'. For Montesquieu commerce is by itself, as Thomas Pangle has put it, capable of establishing 'the brotherhood of man' through 'the reduction of all differences to the lowest common denominator—the need for security and the desire for comfort'.[39] It had already softened the prejudices of the Jews' adversaries, and induced them to treat the Jews more decently. This at least is the opinion expressed by one of the characters in the *Persian Letters*. 'In Europe [the Jews] have never enjoyed such freedom from disturbance', he writes to his friend in Smyrna, 'as that which they now have'. The Christians, he continues, are beginning to overcome the spirit of intolerance that had previously animated them.[40] There is every reason to believe that

[38] *The Spirit of the Laws*, XXV.12.

[39] Thomas L. Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism: A Commentary on The Spirit of the Laws*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1973, p. 207.

[40] *Persian Letters*, Letter 60, p. 125.

this fictional character's satisfaction at being able to report this change in attitude corresponds completely to that of his creator.[41] Montesquieu may also have supposed that commerce was having a comparable effect on the prejudices of the Jews themselves. He may have come to such a conclusion as a result of his observation of his neighbors, the increasingly acculturated Sephardic merchants of southern France. As Hertzberg suggests,

> it is perhaps, not too farfetched to suppose that Montesquieu's awareness of the Bordeaux Jewish community had something to do with the liberalism of his public views in relation to the Jews.[42]

Even though he does not say so explicitly, we can assume from what he says about Judaism that Montesquieu wished that the Jews would eventually escape the shackles of their religion, or at least modify their religion in such a manner as to mitigate as far as possible its undesirable effects. This was, however, something which he surely wished to see them do voluntarily, in response not to external threats or coaxing but as part of a process of adjustment to the new, hospitable climate in which he believed they currently found themselves and in which, he hoped, they would continue to live. The commercial society that they themselves had done so much to help to create would play its part, he may very well have expected, in the gradual undermining of the basis for a separate Jewish existence.

In the context of her discussion of Montesquieu's treatment of the Jewish contribution to the development of European commerce, Diana Schaub usefully contrasts Montesquieu's views on this subject with some of what Karl Marx says in *On the Jewish Question*. Marx's assertion that 'the bill of exchange is the real god of the Jew' may be, she writes, 'a twisted rendering of Montesquieu's account' of the Jews' invention of the bill of exchange. She further comments that 'Marx's lament that Christianity 'has now been re-absorbed into

[41] There is additional evidence of this in his *Pensées*. 'The Jews', he wrote, 'are at present saved: superstition will not return again, & one will no longer exterminate them as a matter of conscience (*par principe de conscience*)', *Oeuvres Complètes*, vol. II, p. 262.

[42] Observing that little direct contact between Montesquieu and the Jews of this region has yet been documented, he maintains that it is nevertheless 'inconceivable that there should not have been some'. He notes evidence that Montesquieu was a friend of Joseph Cordozo, 'a doctor who was a convert', *The French Enlightenment and the Jews*, pp. 275–6.

Judaism' reads like a vicious inversion' of Montesquieu's statement that commerce 're-entered' Christendom's 'bosom of probity' through the agency of the Jews.[43]

Even if, as Schaub tentatively suggests, Marx derived some of his notions on this subject from a reading of Montesquieu, he transformed what the latter had said almost beyond recognition. Unlike Montesquieu, Marx saw an intimate connection not only between the Jews and commerce but also between Judaism and commerce. For Montesquieu, the Jewish involvement in commerce was, so to speak, accidental, the result of external compulsion, and had nothing in particular to do with the Jewish religion. Marx, on the other hand, without pausing to consider the historical circumstances responsible for the Jews' becoming a predominantly commercial people, identified the essence of Judaism with the essence of capitalism. For him, therefore, the commercialization of European society represented its Judaization in a way that it never did for Montesquieu.

Montesquieu apparently expected that the spread of commerce and its attendant way of life would by themselves decisively advance if not complete the Jews' assimilation into the societies in whose midst they lived, without necessarily leading to the abandonment of their religion. Marx, regarding capitalism in itself as tantamount to Judaization, imagined the replacement of bourgeois society by communism to be the necessary precondition for the dissolution of both the Jewish people and Judaism. Who, one might ask, had a better understanding of the way in which the 'Jewish Question' could be resolved, Marx or Montesquieu? The vicissitudes of history, I would say, have—probably permanently—deprived us of any opportunity to test the ultimate validity of Marx's prognostications. The expectations of Montesquieu, on the other hand, have been confirmed by much, though certainly not by all, of recent Jewish history. With respect to the Jews, at least, invitations do seem to work somewhat better than penalties.

[43] Schaub, *Erotic Liberalism*, pp. 127–8.

ANTIPHILOSOPHES ÉCLAIRÉS ET LES JUIFS

Paul Benhamou

Commençons par rappeler qu'au Siècle des Lumières, il n'y avait pas à proprement parler de 'question juive', que les Juifs étaient inégalement répartis dans différentes régions de France, principalement dans le Sud-Ouest (Bordeaux, Bayonne), dans l'Est (Alsace, Lorraine, les Trois Évêchés), dans le Comtat Venaissin (Avignon), et qu'ils étaient loin de constituer une 'nation' cohérente et unifiée, mais plutôt 'un agrégat de nations désunies', comme l'a noté Patrick Girard.[1] Le décret d'interdiction de séjour, promulgué par Charles VI en 1394 était du reste toujours en vigueur, mais inégalement appliqué selon les régions.

Il est reconnu, d'autre part, qu'avant le concours de la Société Royale des Sciences et Arts de Metz, pour l'année 1787, sur le sujet: 'Est-il des moyens de rendre les juifs plus heureux et plus utiles en France?', le statut civil des Juifs en France n'avait guère préoccupé l'attention des Philosophes. Comme nous le rappelle Roland Mortier,

> c'est la tradition religieuse du judaïsme qui intéresse au premier chef les 'philosophes' français, de Voltaire jusqu'au cercle du baron d'Holbach.[2]

Il est évident aujourd'hui que l'attitude des Philosophes et des Encyclopédistes envers le judaïsme et les Juifs a été l'objet de nombreux travaux. Nous pensons, à titre d'exemples, aux études couvrant toute la période, comme celle de Léon Poliakov, celle d'Arthur Hertzberg, celle de Paul Meyer, et celle de Roland Mortier,[3] ainsi

---

[1] Patrick Girard, *La Révolution française et les Juifs*, Robert Laffont, Paris, 1989, p. 47.

[2] Roland Mortier, 'Les 'Philosophes' français devant le judaïsme et la judaïté', dans *Les Combats des Lumières*, Ferney-Voltaire: Centre international d'étude du XVIII[e] siècle, 2000, pp. 292–293.

[3] L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*, 3. *De Voltaire à Wagner*, Calmann-Lévy, Paris, 1968; A. Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews*, Columbia University Press, New York & London, 1968; P. Meyer, 'The Attitude of the Enlightenment towards the Jews', *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 26, 1963, pp. 1161–1205; Roland Mortier, *op. cit.*

qu'aux études centrées exclusivement sur le cas de Voltaire, comme celle de Pierre Aubery, celle de Jacob Katz, celle de Roland Desné, celle de Charles Porset, celle d'Arnold Ages, ou encore celle de Bertram Schwartzbach.[4] Ce qui m'amène à dire, qu'à mon humble avis, on s'est trop préoccupé, de savoir si Voltaire était, ou n'était pas antisémite, et cela aux dépens de ceux qui dans ce même Siècle des Lumières, témoignèrent une attitude beaucoup plus positive à l'égard des Juifs et de leur religion que les Philosophes: je veux parler des soi-disant Antiphilosophes, les défenseurs du trône et de l'autel, ceux qui voulurent 'réclamer les droits de la religion que des auteurs téméraires s'efforcent d'abolir',[5] tels que le rédacteur de *l'Année littéraire*, Elie Fréron, et l'auteur à grand succès des *Lettres de quelques Juifs portugais, allemands et polonais*, l'abbé Antoine Guénée. Comme l'ont observé très justement Hilary et William Rubinstein:

> Compared with the thousands upon thousands of books and articles which have appeared in recent times about antisemitism, virtually nothing whatsoever has been written about philosemitism,

ajoutant que

> much more attention should be paid by scholars to philosemitism than has hitherto been the case.[6]

Le philosémitisme que nous avons découvert au Siècle des Lumières est essentiellement un philosémitisme chrétien, et le 'philosémite' est généralement une personne qui considère une attaque contre les Juifs, et leurs traditions religieuses, comme une attaque contre les chrétiens et leur religion. Mais, comme la critique dix-huitiémiste s'est surtout intéressée jusqu'à présent à l'antijudaïsme de Voltaire, on sait encore très peu de choses sur l'abbé Guénée, en dehors des

[4] Pierre Aubery, 'Voltaire and Antisemitism: A Reply to Hertzberg', *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 217, 1983, pp. 177–82; Jacob Katz, 'Le Judaïsme et les Juifs vus par Voltaire', *Dispersion et Unité*, 18, 1978, pp. 135–49; Roland Desné, 'Voltaire était-il antisémite?', *La Pensée*, 203, 1979, pp. 70–81; Charles Porset, 'Voltaire et les Juifs', dans *L'affaire Dreyfus, Juifs de France*, Symposium international de Mulhouse, Besançon, 1994, pp. 79–104; Arnold Ages, 'Tainted Greatness: The Case of Voltaire's Antisemitism. The Testimony of the Correspondence', *Neohelicon*, 21/22, 1994, pp. 357–367; Bertram Schwarzbach, 'Voltaire et les Juifs: bilan et plaidoyer', *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 358, 1998, pp. 27–91.

[5] *Année littéraire*, 1759, VI, 69.

[6] William D. Rubinstein & Hilary L. Rubinstein, *Philosemitism in the English-Speaking World*, MacMillan Press, London, 1999, pp. ix–x. Voir également Solomon Rappaport, *Jew and Gentile: The Philo-Semitic Aspect*, Philosophical Library, New York, 1980.

mentions plus ou moins brèves que l'on trouve dans les ouvrages de Monod,[7] d'Hertzberg, de Levy,[8] de Porset, et de Schwarzbach, et il n'y a pratiquement pas eu d'étude sur cet abbé philosémite, depuis les années trente,[9] sauf l'article récent de Sylviane Albertan-Coppola.[10] Quant à Elie Fréron, et son *Année littéraire*, ils sont heureusement aujourd'hui bien mieux connus grâce aux travaux de Jean Balcou,[11] de Jacqueline Biard-Millerioux,[12] et d'autres dix-huitièmistes.

Nous avons donc suivi le conseil des Rubinstein, et nous nous proposons de donner la parole à deux antiphilosophes du Siècle des Lumières, qui ont eu le courage de prendre la défense des Juifs, chacun à sa manière, dans cette longue campagne antijuive que Voltaire lança depuis Ferney: le premier, et le plus important, l'abbé Antoine Guénée, dans ses *Lettres de quelques juifs portugais, allemands et polonais à M. de Voltaire*, ouvrage qui, rappelons-le remporta un très grand succès de librairie, à en juger par la quinzaine d'éditions qu'il eut entre 1769 et 1860, et les nombreuses traductions dont il fut l'objet à l'étranger; le second, le célèbre critique littéraire Elie Fréron, dans les colonnes de son périodique *l'Année littéraire*, plus connu et étudié que Guénée, principalement à cause de ses démêlés bruyants avec Voltaire et les Philosophes.

Entre la publication de *l'Apologie pour la nation juive* d'Isaac Pinto en 1762, et celle de *l'Apologie des Juifs* de Zalkind Hourwitz en 1789, il est clair que les défenseurs des Juifs vont être soit des antiphilosophes, c'est à dire des écrivains conservateurs qui dénoncèrent les

---

[7] Albert Monod, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, Félix Alcan, Paris, 1916.

[8] David Levy, 'Voltaire et son exégèse du Pentateuque: Critique et polémique', *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 130, 1975. 'Avec Guénée', écrit Levy (p. 297), 'Voltaire a affaire à un adversaire de taille, à un polémiste redoutable, et c'est ce qui explique la rapidité et la violence de sa réaction'.

[9] Voir l'abbé F. Duffo, *L'Abbé Guénée, agrégé de l'université, adversaire de Voltaire (1717–1803)*, Lethielleux, Paris, 1933; Dudley Wright, 'Le Prêtre qui réfuta Voltaire et son antijudaïsme', *Bulletin catholique*, XVII 1939, pp. 743–747.

[10] 'L'Abbé Guénée, 'Secrétaire juif' contre Voltaire à l'occasion du Traité sur la tolérance', dans *Lectures de Voltaire*, Isabelle Brouard-Arends. éd., Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 1999, pp. 85–102. Voir aussi du même auteur, 'La Bible: Le pays où coulent le lait et le miel, un essai de géographie rétrospective par l'abbé Guénée', dans *Miroirs de l'altérité et voyages au Proche-Orient*, Ilana Zinguer, éd. Éditions Slatkine, Genève, 1991, pp. 247–257.

[11] Jean Balcou, *Fréron contre les Philosophes*, Droz, Genève, 1975.

[12] Jacqueline Biard-Millerioux, *L'Esthétique d'Elie-Catherine Fréron 1739–1776: Littérature et critique au XVIII^e siècle*, PUF, Paris, 1985.

dangers pour le trône et l'autel contenus dans les ouvrages des nouveaux Philosophes, soit des apologistes de la religion chrétienne, qui se rendaient bien compte qu'en attaquant l'Ancien Testament, Voltaire, et certains de ses collègues, visaient le Nouveau. Mais en s'opposant à Voltaire, et aux Philosophes, ils subirent tous le triste sort d'être aujourd'hui oubliés, ou bien d'être jugés uniquement en fonction de ce que leur principal ennemi écrivit à leur sujet, et non sur ce qu'ils écrivirent eux-mêmes.

En 1762, le Juif portugais Isaac Pinto, publia une *Apologie pour la nation juive ou Réflexions critiques sur le 1er chapitre du tome VII^ème des œuvres de M. de Voltaire*, pour réfuter très respectueusement quelques unes de ses accusations contre les Juifs, en particulier celle où Voltaire les présentait comme 'un peuple ignorant et barbare, qui joint depuis longtemps la plus indigne avarice à la plus détestable superstition, et à la plus horrible haine pour tous les peuples qui les tolèrent et qui les enrichissent. Il ne faut pourtant pas les brûler'.[13] Pinto avait envoyé à Voltaire le manuscrit de son *Apologie*, précédé d'une lettre très flatteuse, mais non sans ironie, où il écrivait:

> comme je respecte encore plus l'auteur que je n'admire ses ouvrages, je le crois assez grand homme pour me pardonner cette critique en faveur de la vérité qui lui est si chère, et qui ne lui est peut-être échappée que dans cette seule occasion. J'espère au moins qu'il me trouvera d'autant plus excusable que j'agis en faveur d'une nation entière à qui j'appartiens, et à qui je dois cette apologie (*Lettres* I, 34).

Ce que Pinto reprochait à l'écrivain qu'il considérait comme 'le plus grand génie du siècle le plus éclairé' (*Lettres* I, 20), c'était de donner cours aux calomnies dont on accusait alors les Juifs, et aussi d'accréditer en quelque sorte les horribles préjugés contre les Juifs au lieu d'employer ses talents à les détruire, car, disait-il, 'Ce n'est pas tout de ne pas brûler les gens, on brûle avec la plume, et ce feu est d'autant plus cruel que son effet passe aux générations futures' (*Lettres* I, 19). Fréron rendit compte, la même année, de *l'Apologie* de Pinto, qu'il surnomma 'le vengeur de la nation juive' (*AL*, 1762, VI, 321), et cita avec un malin plaisir les principaux arguments de Pinto contre Voltaire sur une douzaine de pages de son périodique, et dans sa conclusion il dit: 'Cet écrit, monsieur, mérite d'être lu. Il jette des

[13] Guénée, *Lettres de quelques juifs portugais*, Mequignon junior, Paris, 1817, 9ème édition, tome I, pp. 11–12.

lumières sur le peuple juif' (*AL* 1762, VI, 331); et il citait un passage de la réponse de Voltaire à Pinto qui avait été publiée dans le *Mercure*: 'Les lignes dont vous vous plaignez, monsieur, sont violentes et injustes. Il y a parmi vous des hommes très instruits et très respectables. J'aurai soin de faire mettre un carton dans la nouvelle édition' (*AL*, 1762, VI, 330–331). Nous savons que Voltaire n'en fit rien. En conséquence, Fréron termina son compte rendu avec une magnifique pirouette: 'Il serait bien à souhaiter que M. de Voltaire reconnût ainsi tous ses torts, toutes ses erreurs, surtout qu'il les réparât, qu'il les corrigeât. Il est vrai que ce serait un furieux travail à son âge' (*AL*, 1762, VI, 331).

Quelques années plus tard, un ancien professeur de rhétorique du Collège du Plessis à Paris, qui connaissait non seulement le latin et le grec, mais aussi l'hébreu et l'anglais, l'abbé Antoine Guénée, décida d'entreprendre la défense de la Bible contre les attaques répétées de Voltaire. Utilisant la technique voltairienne du pseudonyme, il publia, en 1765, une brochure de 24 pages in-8, intitulée 'Lettre du rabbin Aaron Mathathaï à Guillaume Vadé, traduite du hollandais par le lévite Joseph Ben-Jonathan, et accompagnée de notes plus utiles'. C'était une réponse à une note de Voltaire, relative au veau d'or, du chapitre XII du *Traité sur la tolérance*.

Nous ne pensons pas qu'elle eut le moindre succès, car nous n'en avons trouvé aucun écho dans la presse de l'époque, et Voltaire lui-même ne semble pas en avoir pris connaissance. Mais, elle n'en demeure pas moins significative, car elle représente non seulement la première joute dans la longue polémique entre l'antiphilosophe philosémite avec le Philosophe judéophobe, mais aussi le premier essai de *Lettre de quelques juifs*, dans lequel Guénée prenait le masque de deux correspondants juifs pour réfuter Voltaire. Nous savons que Voltaire s'était plus d'une fois déguisé en pasteur, en évêque, voire en rabbin, afin de confondre ses adversaires et ses lecteurs, et il faut reconnaître que l'abbé Guénée fit preuve d'une certaine *chutzpah* d'utiliser le même procédé que son célèbre adversaire, ou comme René Pomeau devait déclarer: 'Guénée sut attraper la manière voltairienne',[14] et cela dut sans aucun doute contribuer au succès de son ouvrage. Cette 'Lettre du rabbin Aaron Mathathaï' peut être considérée

[14] René Pomeau, *La Religion de Voltaire*. Nouvelle édition revue et mise à jour, Nizet, Paris, 1969, p. 343.

comme le patron des futures *Lettres de quelques Juifs portugais, allemands et polonais à M. de Voltaire*, qui commenceront à paraître en 1769. *L'Apologie pour la nation juive* de Pinto se trouve être intégrée presqu'entièrement par Guénée dans le texte de ses *Lettres consacrées aux Juifs portugais*. Guénée y joint une 'Epitre dédicatoire des éditeurs à M. de Voltaire', signée par 'trois juifs des environs d'Utrecht', Joseph Lopez, Isaac Montenero, et Benjamin Groot, dans laquelle il explique que le but de ses lettres, réflexions et commentaires, était de permettre au 'plus beau génie du siècle' d'apporter quelques corrections dans la nouvelle édition de ses œuvres, précisant que

> si l'on y relève, dans ce que vous avez écrit sur l'histoire des juifs et sur leurs livres sacrés, des inadvertances et des méprises, des contradictions et des inconséquences, des assertions fausses, des imputations calomnieuses, etc., les éloges l'emportent toujours sur la critique (*Lettres* I, xliv).

Tout en prenant des gants pour réfuter Voltaire, Guénée n'hésitait pas à dénoncer l'antijudaïsme acharné du philosophe:

> Ces Juifs ne sont pas des agresseurs téméraires qui bravent vos ressentiments et vous provoquent de gaité de cœur. Membres d'une nation que vous avez tant de fois outragée, et que vous ne cessez de poursuivre avec un acharnement dont nous ignorons la cause, ils se bornent à une défense que vous avez rendue nécessaire. (*Lettres* I, xlv).

A une époque où les apologistes semblaient incapables de faire face aux attaques du grand polémiste du Siècle des Lumières contre la religion, l'abbé Guénée sortit brusquement de l'obscurité pour devenir, comme le signala Bachaumont 'l'infatigable défenseur du peuple juif, et de tout ce qui lui appartient'.[15]

Quand les *Lettres de quelques Juifs* parurent pour la première fois en 1769, sans nom d'auteur, elles furent accueillies très favorablement dans la presse périodique de l'époque. Ainsi, dans le *Mercure*, on nota, 'Plusieurs Juifs portugais et allemands qui ont beaucoup d'esprit et de littérature, mécontents de la manière dont M. de Voltaire a quelquefois parlé de leur nation, ont entrepris de répondre. . . .'[16] Dans le *Journal des Savants*, on commenta:

[15] Bachaumont, *Mémoires secrets*, tome XXVI, p. 351.
[16] *Mercure*, mai 1769.

> Si tous les ouvrages polémiques étaient écrits dans le goût de celui-ci, ils feraient plus d'honneur à leurs auteurs, et seraient mieux accueillis du public . . ., on doit exhorter les auteurs à conserver toujours le ton de politesse et d'honnêteté qui règne dans cet ouvrage, écrit d'ailleurs d'une manière ingénieuse et intéressante. . . . On sait assez combien les erreurs, les fautes, les méprises des hommes célèbres sont contagieuses . . .[17]

Quant au rédacteur de l'*Année littéraire*, il ne pouvait pas cacher son enthousiasme pour ce nouvel ouvrage critique de Voltaire: 'Ces Lettres, Monsieur, ont été réellement écrites par des Juifs', écrit-il au début de son compte-rendu;

> Ces Lettres, Monsieur, méritent d'être lues, elles contiennent beaucoup de recherches, d'érudition et d'esprit; on ne peut qu'exhorter les auteurs à continuer leur commentaire sur une partie des écrits de M. de Voltaire (*AL*, II, 26–41).

Même en Angleterre, le rédacteur de la *Monthly Review*, en fit un compte rendu très élogieux:

> The Letters now before us are written with much more decency, politeness, and temper, than are generally to be met with controversial writings; they likewise show the authors to be men of learning, candour, and good sense. They treat Voltaire with great respect, but point out many mistakes, inconsistencies, contradictions and misrepresentations in what he has advanced concerning the Jews, and the writings of the Old Testament. In a word, the Hebrew gentlemen defend themselves with great ability, and discuss several points related to sacred history with much erudition and judgement.[18]

Naturellement, dans le camp des Philosophes, on ne partageait pas du tout le même avis sur les *Lettres* de Guénée. Grimm écrivit dans la *Correspondance littéraire*:

> Il y en a qui se sont mis à judaïser pour défendre l'ancien testament contre le canon de la citadelle de Ferney, . . . si vous voulez lire un recueil d'atrocités et de platitudes, lisez ces lettres.[19]

Quant au principal destinataire de ces *Lettres de quelques juifs*, voilà ce qu'il répondit à un de ses correspondants qui lui demandait s'il avait lu l'ouvrage:

---

[17] *Journal des savants*, juillet 1769.
[18] *Monthly Review* 41, 1769, pp. 562–563.
[19] *Correspondance littéraire*, Longchamp, Paris, 1813, tome 6, p. 371.

> Je ne connais point les lettres hébraïques, mais selon ce que vous mandez, il n'y a qu'à faire lire la Bible à l'auteur pour y répondre. L'impotent convulsionnaire a mal pris son temps pour faire opérer un miracle, la mode en est passée, le pauvre homme est venu trop tard.[20]

Voltaire était loin d'imaginer, à ce stade, qu'une reprise de *l'Apologie des Juifs* d'Isaac Pinto par un obscur abbé pouvait troubler le calme de sa retraite à Ferney, et surtout qu'elle aurait tant de succès. En fait, l'ouvrage de Guénée dont il prendra connaissance l'année suivante semble avoir obsédé le Patriarche de Ferney jusqu'à la fin de ses jours, à en juger par les nombreuses références à cet ouvrage, et à son auteur, dans sa Correspondance, ainsi que dans plusieurs de ses oeuvres telles que la *Défense de mon oncle*, les *Questions sur l'Encyclopédie*, le *Dictionnaire philosophique*, *Un Chrétien contre six juifs*, et par sa prise de conscience qu'il avait contre lui un adversaire pas comme les autres dont il ne pourrait pas se défaire avec une simple facétie, un autre Fréron quoi!

En effet, dès août 1770, avant que l'article 'Fonte' ne paraisse dans le tome VI des *Questions sur l'Encyclopédie*, Voltaire décida de riposter à Guénée en le faisant publier, sous le titre 'Fonte: art de faire en fonte des figures considérables d'or ou de bronze: réponse à un homme qui est d'un autre métier'. Cette réplique sur un passage des *Lettres* de Guénée concernant le veau d'or, était jointe à 'Dieu, réponse au *Système de la nature*'. Voltaire était alors bien renseigné sur l'identité de l'auteur des *Lettres de quelques juifs*:

> M. Guénée, ancien professeur du collège du Plessis, qui en sait sans doute plus que M. Pigalle sur l'art de jeter des figures en fonte, a écrit contre ces vérités dans un livre intitulé *Lettres de quelques juifs portugais et allemands*. . . . Ces lettres ont été écrites sous le nom de messieurs les juifs Joseph Ben Jonathan, Aaron Mathathaï, et David Wincker.[21]

Et, c'est dans cet article, ainsi que dans ses lettres le concernant, que Voltaire surnomma Guénée 'M. le professeur secrétaire des juifs', 'M. le secrétaire de la synagogue' (*OC*, XIX, 166–67), et aussi 'le secrétaire des juifs' (*Best.* D 16576, D 16581). Si le Philosophe avait

[20] 'Lettre à Jacques de Rochefort d'Ally, 3 juillet 1769', dans Voltaire, *Correspondence. Definitive edition by Th. Besterman*, The Voltaire Foundation, Banbury, 1975, XXXVI, D 15729.

[21] Voltaire, *Œuvres complètes*, Moland, éd., Garnier, Paris, 1879, tome XIX, p. 166.

cru pouvoir décourager l'abbé Guénée de continuer à critiquer ce qu'il avait écrit sur le Pentateuque et les Juifs, il se trompait, car la réplique du 'Secrétaire des juifs' ne se fit pas attendre. Ainsi, dans la 4ème édition des *Lettres de quelques juifs* (1776), Guénée consacra la première partie de son 'Petit Commentaire' à la réfutation de l'article 'Fonte' de Voltaire (*Lettres* I, 310–54). Dans sa réponse, le défenseur des Juifs adoptait la même technique que précédemment, qui consistait à combler son adversaire d'éloges, pour mieux le discréditer:

> Nous croyons travailler plus utilement à votre gloire, en vous mettant sous les yeux les petites inadvertances qui vous sont échappées sur des matières qui nous intéresssent, et dont vous parlez quelquefois sans les avoir approfondies (*Lettres* I, 310).

L'abbé Guénée dissèque systématiquement l'article de Voltaire, en y joignant des commentaires à la fois scientifiques et polémiques visant à réfuter ce que le Philosophe avait écrit sur la fonte du veau d'or, en utilisant une variété de tons, passant aisément du grave, à l'enjoué, au caustique, et à l'ironique, se distinguant ainsi des autres apologistes de l'époque. Ainsi, à Voltaire qui avait sous titré son article 'Réponse à un homme qui est d'un autre métier', Guénée réplique non sans ironie:

> ce titre est plein d'esprit, monsieur, nous en convenons: mais n'eût-il pas été plus ingénieux encore, et en même temps plus vrai, que vous eussiez dit: 'réponse à un homme qui est d'un autre métier . . . par un homme qui est du métier', . . . car vous en êtes assurément, monsieur, on s'en aperçoit d'abord (*Lettres* I, 312).

Mais, il s'adresse à son critique sur un ton beaucoup plus sérieux, voire provocateur, pour réfuter ses erreurs:

> il est faux, très faux, absolument faux que l'Exode, ni aucun de nos livres saints ait dit . . . qu'Aaron ne mit qu'un seul jour ou qu'une seule nuit à jeter en fonte le veau d'or (*Lettres* I, 313).

Guénée n'y va pas par quatre chemins pour démolir les assertions cavalières de Voltaire: 'Vous nous faites dire tout le contraire de ce que nous avons dit', ou encore:

> Non, il n'y a qu'un fondeur tel que vous, et d'une imagination vive, féconde, poétique comme la vôtre, qui soit capable de concevoir et d'exécuter une statue qui puisse être vue de toute l'armée de Xerxes en marche (*Lettres* I, 317).

La mise au point du défenseur des Juifs est impitoyable devant les contradictions flagrantes et les erreurs du Philosophe:

> On vous défie de produire aucun passage où nos livres saints aient dit, et où nous avons prétendu que Moïse réduisît en poudre le veau d'or en un seul jour. Quoi, toujours du faux! (*Lettres* I, 328–29).

Il ridiculise ouvertement l'ignorance de Voltaire en matière de chimie, avec une citation amusante du chimiste Rouelle, de l'Académie des Sciences:

> M. de Voltaire est un beau parleur, mais avec tout son beau parlage, il ne parle pas fort correctement quand il se mêle de parler de chimie (*Lettres* I, 337).

Et, l'abbé Guénée a bien entendu beau jeu de conclure son commentaire sur la fonte du veau d'or avec une dernière pointe ironique contre son adversaire:

> Avions-nous tort de dire avec M. Rouelle que la chimie n'est pas votre fort? Non, monsieur, elle ne l'est pas, convenez-en. Vous étiez allé chercher des armes dans les laboratoires des chimistes, et vous vous êtes perdu dans les creusets et les matras (*Lettres* I, 339).

Voilà un partisan des Juifs qui n'avait pas froid aux yeux devant le vénérable Voltaire, et qui défendait la tradition religieuse du judaïsme avec beaucoup d'adresse, de talents, et beaucoup d'esprit même. Il montrait non seulement qu'il connaissait bien les failles de la polémique voltairienne contre le Pentateuque, mais aussi qu'il était capable d'employer les mêmes procédés que son adversaire, et de nous faire rire au dépens du grand maître de l'ironie. Si Voltaire avait cru pouvoir humilier Guénée en le traitant de simple 'secrétaire des juifs', il se trompait de nouveau, car Guénée répliqua avec fierté:

> mais Monsieur quel mal ou quel deshonneur y aurait-il qu'un chrétien, dans une cause commune aux juifs et aux chrétiens, eût bien voulu nous aider, et être pour quelque temps le secrétaire de la synagogue? (*Lettres* I, 343).

Il est donc facile d'imaginer que Voltaire, qui prenait la mouche à la moindre critique, dut être contrarié de trouver en face de lui, non pas un simple 'petit hébraïsant',[22] qu'il pouvait abattre d'un trait de plume, mais au contraire, un polémiste judéophile de qualité, 'un

[22] Schwarzbach, *op. cit.*, p. 88.

adversaire à sa mesure, capable de le suivre sur son propre terrain, celui de la dérision, et d'y tenir la distance', comme l'a très justement noté Sylviane Albertan-Coppola,[23] voire 'un homme d'esprit',[24] comme l'admet le plus grand voltairien du XX^{e} siècle, René Pomeau. En effet, après la 4ème édition des *Lettres de quelques juifs*, en trois volumes, Voltaire écrivit à d'Alembert:

> Le secrétaire juif nommé Guénée n'est pas sans esprit et sans connaissances, mais il est malin comme un singe, il mord jusqu'au sang en faisant semblant de baiser la main. Il sera mordu de même (*Best.* D 20458).

Notons que Fréron n'avait pas manqué de faire un long compte-rendu élogieux de la troisième édition des *Lettres* de Guénée, où il confirmait le grand succès de l'ouvrage:

> son débit extraordinaire prouve assez que les invectives du patriarche des beaux-esprits et des esprits-forts n'ont pas empêché le public d'en reconnaitre le mérite. Deux éditions de trois mille exemplaires ont été enlevées chez Laurent Prault; et voici une troisième qui se débite avec la même rapidité chez Moutard (*AL*, 1772, II, 291),

et après en avoir donné d'abondants extraits, il écrivait en conclusion:

> On peut dire que de tous les traits lancés contre le coryphée de nos incrédules [Voltaire], il n'en est point d'aussi foudroyants que ceux de l'auteur de ces Lettres attribuées aux juifs (*AL*, 1772, 322).

Ce même Fréron s'était trouvé lui aussi impliqué, de manière inattendue, dans l'article 'Fonte' de Voltaire. En effet ce dernier avait répliqué à Guénée:

> Vous oubliez dans quel siècle vous écrivez. Votre petite satire est fort bonne pour *l'âne littéraire*, mais elle ne vaut rien du tout pour les honnêtes gens un peu instruits (*OC*, XIX, 468, n. 1).

En conséquence, dans son 'Petit Commentaire', Guénée, le défenseur des Juifs, prit aussi la défense de Fréron avec le même courage, et la même adresse:

> le délicat et agréable jeu de mots que vous décochez contre un écrivain périodique qui a daigné rendre un compte favorable de nos *Lettres*,

[23] Coppola, *op. cit.*, p. 100.
[24] René Pomeau, 'Voltaire en son temps', vol. V, *On a voulu l'enterrer*, Paris, 1994, p. 44.

> comme s'il était le seul qui eût dit du bien! Vous ignorez donc que, de tous vos écrivains périodiques, il n'y en a pas un qui n'en ait parlé avantageusement. En vérité, monsieur, on dirait que vous ne lisez que *l'Année littéraire*: il ne vous en échappe aucun trait! Cette *Année littéraire* est pour vous ce que sont les juifs; vous en annoncez partout le dernier mépris, et vous y revenez sans cesse! On ne parle pas tant de ce qu'on méprise. Nous n'avons pas l'honneur de connaître l'auteur de *l'Année littéraire*, mais nous lisons comme vous, Monsieur, ses écrits, et nous dirons hautement que lutter comme il fait depuis tant d'années contre le double torrent de l'irréligion et du mauvais goût, c'est servir utilement sa patrie (*Lettres* I, 347–48).

Ainsi, Guénée s'associait publiquement au plus célèbre adversaire de Voltaire qui avait consacré sa carrière 'à combattre les principes dangereux que les philosophes ont cherché à établir' (*AL*, 1761, VI, 126). Et, nous pensons que le 'secrétaire des juifs' avait réussi sans aucun doute à s'attirer la haine du Philosophe de Ferney en mettant à nu deux de ses grandes obsessions: la première qui est universellement attribuée au philosophe, à savoir sa judéomanie, cet 'abcès de fixation sur l'histoire du peuple juif',[25] comme l'a observé Roland Mortier, et l'autre, que nous appelerons sa 'fréronomanie'. C'est peut-être ce à quoi le Prince de Ligne faisait allusion quand il écrivait dans ses *Mémoires*:

> M. de Voltaire ne s'est déchaîné autant contre Jésus-Christ que parce qu'il était né parmi une nation qu'il abhorrait. Il en était le Fréron, et c'est le seul tort de M. de Voltaire.[26]

Et, le 'secrétaire des juifs' qui avait défendu et les Juifs et Fréron contre le plus grand écrivain du Siècle des Lumières ne pouvait pas manquer de devenir lui-même la dernière obsession du Philosophe. En effet, dans une lettre du 29 novembre 1777, soit six mois avant sa mort, Voltaire se plaignait encore des 'six juifs qui m'ont traité comme un Amalécite . . .' (*Best.* D 20877).

Lorsque la quatrième édition des *Lettres de quelques juifs*, en trois volumes, parut en 1776, les comptes-rendus dans la presse périodique furent de nouveau très favorables. Celui que Fréron écrivit dans l'*Année littéraire* louait Guénée autant qu'il accablait Voltaire:

[25] Mortier, *op. cit.*, p. 302.

[26] *Œuvres choisies du Prince de Ligne, nouvelle anthologie critique*, Basil Guy, éd., Stanford French and Italian Studies 13, Palo Alto, CA, 1978, p. 51.

> Quoique M. de Voltaire ait qualifié ces *Lettres* d'ouvrage hardi, malhonnête, bon seulement pour des critiques sans goût, et qui ne vaut rien du tout pour les honnêtes gens un peu instruits; quoiqu'il ait traité leurs auteurs de francs ignorants, d'imbéciles, d'emportés, etc., il paraît cependant, Monsieur, que le public qui ne s'en rapporte pas toujours à M. de Voltaire sur le mérite de ses critiques, n'en continue pas moins d'accueillir favorablement le travail des juifs portugais. Trois éditions, rapidement enlevées, et une quatrième que je vous annonce, sont la preuve d'un succès constant et durable. Ce succès d'ailleurs est très mérité; car il n'est pas possible, Monsieur, de relever avec plus de justesse et de solidité, les bévues, les erreurs et les infidélités sans nombre et en tout genre, dans lesquelles M. de Voltaire, dans l'examen qu'il fait des livres saints, ni de répondre d'une manière plus tranchante et plus décisive aux inculpations atroces et calomnieuses, dont cet écrivain ne cesse d'accabler le peuple juif (*AL*, 1776, II, 290).

Mais, c'est de nouveau la réaction de Voltaire qui est surprenante, compte tenu de l'article 'Fonte' qu'il avait publié en 1770. En effet, Voltaire écrivit à d'Alembert deux fois de suite, le 22 octobre et le 8 novembre 1776, pour lui demander de lui faire connaître l'identité de l'auteur des *Lettres*. Dans la première, il écrit:

> je vous prie de me dire le nom d'un ancien recteur du collège Duplessis, auteur des trois volumes de Lettres sous le nom de quelques juifs. Cet homme est un des plus mauvais chrétiens, et des plus insolents qui soient dans l'église de Dieu (*Best.* 19220).

Dans la seconde:

> Raton vous prie encore une fois de lui faire savoir le nom de ce docte janséniste qui a fait imprimer chez Moutard trois scientifiques volumes contre lui, sous le nom de six juifs. Il me traite comme Antiochus, il me donne six Macchabées à combattre (*Best.* 19246).

Avant de recevoir une réponse de d'Alembert, c'est Voltaire lui-même qui devait répondre à sa question, dans une lettre du 18 novembre 1776 à d'Alembert, où il semble s'être resouvenu du nom qu'il avait oublié:

> Raton joue actuellement avec la souris Guénée . . . je ne sais si ce combat du chat et du rat d'église pourra amuser les spectateurs (*Best.* 19260).

La réponse de d'Alembert ne sera envoyée que le 23 novembre (*Best.* 19270). Le chat/Voltaire avait déjà décidé de contre-attaquer la souris/Guénée dans un ouvrage qu'il fit imprimer en décembre 1776, *Le Vieillard du Mont Caucase aux juifs portugais, allemands et polonais*. Il le

fit réimprimer en 1777 avec un nouveau titre, *Un Chrétien contre six juifs, ou réfutation d'un livre intitulé Lettres de quelques juifs portugais, allemands et polonais*. Guénée s'était déguisé en six juifs, Joseph Lopez, Isaac Montenero, Benjamin Groot, Joseph Ben Jonathan, Aaron Mathathaï, David Wincker, et Voltaire se déguisait à son tour, mais, cette fois, en chrétien. Voltaire voulait peut-être avoir le dernier mot dans cette longue polémique avec le 'Secrétaire des juifs', et il prêtait sa plume à 'un chrétien' qui voulait 'plaider la cause d'un homme horriblement accusé et bafoué, et qui n'a pas la force de se défendre' (*OC*, XIX, 501). La réception de cette réfutation des *Lettres* de Guénée ne fut guère enthousiaste, si l'on en croit le compte-rendu qu'en fit le rédacteur des *Mémoires secrets*:

> On est faché qu'il se montre infiniment au-dessous de son rival, non seulement pour l'érudition, pour la force des preuves et de la dialectique, mais pour le ton de modération, d'honnêteté et de politesse, dont celui-ci ne s'écarte jamais. Le philosophe de Ferney effleure tout à sa manière, et substitue souvent le sarcasme, le quodlibet, l'ordure au raisonnement; et malgrè ce secours on peut assurer que sa diatribe n'en est pas plus amusante, qu'elle est même ennuyeuse et le cède encore à cet égard à l'Apologie de l'abbé Guénée, solide, lumineuse, instructive et, malgrè son étendue, se faisant lire avec un plaisir continu.[27]

René Pomeau confirma ce jugement sévère avec son objectivité coutumière quand il écrivit: 'le public de 1777, blasé, n'attend plus rien du philosophe de Ferney. Trop de déjà dit'.[28] Et ce fut de nouveau Guénée qui eut le plaisir de réfuter *Un Chrétien contre six juifs*, dans le 'Petit Commentaire' de la 5ème édition de ses *Lettres de quelques juifs*, qui parut après la mort de Voltaire. Il le fait avec le même humour, la même modération, la même détermination, et la même sagacité que précédemment:

> Nous l'avons enfin lue, Monsieur, cette brochure redoutable qui devait, disait-on, réfuter nos trois volumes en peu de pages. Nous l'avons lue, et la peur qu'on nous en faisait s'est bientôt dissipée. Ce vieillard qui a encore le mot pour rire plaisante plus qu'il ne raisonne, et vos nouvelles assertions ne sont guère que de nouvelles méprises (*Lettres* III, 235).

[27] Bachaumont, *Mémoires secrets*, tome X, p. 156 (31 Mai 1777).
[28] R. Pomeau, *Voltaire en son temps*, vol. V, p. 182.

S'il ne perd jamais de vue que son commentaire s'adresse au plus grand écrivain du siècle, et s'il n'hésite pas dans sa conclusion de lui rendre hommage: 'jouissez de votre gloire, regnez dans l'empire des lettres par les talents, dans vos campagnes par les bienfaits. Que vos terres soient un asile ouvert aux malheureux' (*Lettres* III, 294), Guénée n'en affirme pas moins son droit de défendre les Juifs, 'principalement quand il s'agit des juifs', dit-il, 'il faut examiner avant de vous croire, que, tout grand homme que vous êtes, vous avez vos distractions, vos préjugés et vos erreurs' (*Lettres* III, 293).

En fin de compte, Fréron et Guénée furent des adversaires de taille qui donnèrent, chacun à sa manière, un mal considérable au Patriarche de Ferney, et qui défendirent vaillamment les Juifs contre l'attaque massive du Philosophe, l'un dans son *Année littéraire*, l'autre dans ses *Lettres de quelques juifs portugais, allemands et polonais*, et ils méritent tous deux un meilleur sort que la critique dix-huitiémiste leur a réservé. Tous deux réussirent à obliger Voltaire à faire marche arrière plus souvent qu'il ne l'aurait voulu, à défendre son antijudaïsme, et même à déclarer aux Juifs de Guénée, avec son ironie habituelle: 'Vous devez savoir que je n'ai jamais haï votre nation. Je ne hais personne, même pas Fréron' (*OC*, XIX, 526). La nature du philosémitisme de Guénée et de Fréron pourrait être débattue, bien sûr, car comme l'a justement noté David Katz, 'philosemitism, like its opposite number, is admittedly an ambiguous term',[29] mais nous n'avons ni le temps, ni l'intention de le faire, comme nous n'avons pas voulu nous laisser entraîner dans la discussion sans issue sur l'antisémitisme de Voltaire. Les Juifs du XVIII[e] siècle avaient heureusement trouvé chez ces deux antiphilosophes éclairés des partisans de qualité qui préparèrent l'opinion publique de la période révolutionnaire.

[29] David S. Katz, 'The Phenomenon of Philosemitism', *Studies in Church History* 29, London, 1992, p. 327.

COMMUNITY AND EXCLUSION IN ROUSSEAU AND VOLTAIRE: THE CASE OF THE JEWS*

Harvey Chisick

At first glance it may seem odd to undertake a comparison of the attitudes of Rousseau and Voltaire toward the Jews. The subject is one that Voltaire treated repeatedly and at length, and his statements on it have received extensive scholarly attention.[1] Rousseau, on the other hand, spoke of the Jews only rarely, and his views on this subject, less dramatic and less paradoxical than those of Voltaire, have not attracted much comment.[2] Yet, if we leave aside the materialist and atheist currents of Enlightenment thought, these two thinkers together sum up much of what that movement stood for. And if they disagreed fundamentally in their perceptions of the Jews, as they did, an analysis of these differences should contribute to our understanding of notions of community, inclusion and exclusion during the Enlightenment.

* I would like to thank Menachem Kellner, Bertram Schwarzbach, Peter Sorek and Sam W. Bloom for having read and helpfully commented on an earlier version of this article.

[1] See, for example, Peter Gay, 'Voltaire's Antisemitism', in his *Party of Humanity: Essays in the French Enlightenment*, Knopf, New York, 1964, pp. 97–108. Arthur Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews*, Columbia UP, New York, 1968. Roland Desné, 'Voltaire et les Juifs: Antijudaïsme et antisémitisme. A propos du *Dictionnaire philosophique*', in *Pour une histoire qualitative. études offertes à S. Stelling-Michaud*, Geneva, 1975, and 'Voltaire était-il antisémite?' *La Pensée*, 203, 1979, pp. 70–81. Jacob Katz, 'Le Judaïsme et les Juifs vus par Voltaire', *Dispersion et Unité*, 18, 1978, pp. 135–49. Allan Arkush, 'Voltaire on Judaism and Christianity', *AJS Review*, 18, 1993, pp. 223–43. Arnold Ages, 'Tainted Greatness: The Case of Voltaire's Antisemitism. The Testimony of the Correspondence', *Neohelicon*, 21, 1994, pp. 357–67. Charles Porset, 'Voltaire et les Juifs', in *L'affaire Dreyfus: Juifs en France. Symposium International de Mulhouse*, Besançon, 1994, pp. 79–104. B.E. Schwarzbach, 'Voltaire et les Juifs: Bilan et plaidoyer', in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 358, 1998, pp. 27–91. Ronald Schechter, 'Rationalizing the Enlightenment: Postmodernism and Theories of Antisemitism', *Historical Reflections: Réflexions historiques*, 25, 1999, pp. 279–306, and H. Chisick, 'Ethics and History in Voltaire's Attitudes toward the Jews', *Eighteenth-Century Studies*, vol. 35, no. 4, pp. 577–600.

[2] One of the few direct treatments of Rousseau and the Jews is B. Baczko, 'Moïse, législateur . . .' in *Reappraisals of Rousseau: Studies in Honor of R.A. Leigh*, edited by S. Harvey, M. Hobson, D. Kelley and S.S.B., Manchester UP, Taylor, 1980, pp. 111–130.

I

Since the differences in outlook and temperament between Voltaire and Rousseau are so well known, it is perhaps worthwhile to recall what they had in common. Both were great stylists who produced fiction as well as philosophical works, and both were among the most popular authors of their day. Both were seriously interested in the sciences, in Voltaire's case, Newtonian physics, and in Rousseau's, botany. Neither, however, was a materialist. Together with virtually all members of the enlightened community, both men accepted the basic premises of Locke's psychology. Both were firm deists, accepting the argument from design, which, to many, followed necessarily from Newton's physics, and both conceived religion primarily in ethical terms. And both, though Voltaire pre-eminently, were critical of many aspects of revealed religions. Both were profoundly humanitarian in their outlooks, though Voltaire more often gave his humanitarianism practical and immediate application, as in his campaign to restore the good name of Jean Calas, his efforts on behalf of the Chevalier de La Barre, and his struggles to reform the legal system and to achieve a larger degree of tolerance.

These similarities certainly are substantial, and they justify our regarding the two men as belonging to the same movement. But they cannot obscure the very real differences between them, and well-known though these are, it is perhaps worth recalling the more relevant for our purposes.

In their life experiences the two men could hardly have differed more. Voltaire was born in 1694 into a comfortable family that was able to provide him with the material comforts and educational opportunity reserved for the well-off. Rousseau came into the world 18 years after Voltaire, and as he states in his *Confessions*, 'cost his mother her life' at his birth. As a child Voltaire received the private lessons normal for the son of a successful notary in Paris. During a comparable phase of his development, Rousseau was reading Plutarch and novels at his father's workbench. When his father found it prudent to leave Geneva, Jean-Jacques stayed with an uncle for a time, and then boarded for several years with his cousin at the home of the Protestant pastor Lambercier just outside Geneva. While as a youth Voltaire was given the opportunity of acquiring a disciplined training in Latin grammar and classical literature under the direction of the Jesuit fathers of Louis-le-Grand, probably the best

trained and most effective teachers in Europe at the time, Rousseau was set to learning the craft of engraving under a master who was probably no more brutal than most, but still more than sufficiently harsh to horrify a sensitive youth such as Jean-Jacques.

Voltaire refused to accept the career in the law that his parents had chosen for him, and was fortunate in making the transition to his chosen vocation of literature with ease. He established himself as a leading dramatist and poet at an early age, and was soon moving in aristocratic circles far above those of his respectable, but still middle-class, family. His drama, *Oedipe*, played successfully in 1718, when Rousseau was six years old, and he published the *Henriade*, an epic poem that won him what is today regarded as a greatly exaggerated reputation as a poet, in 1728. This same year the adolescent Rousseau fled Geneva and entered upon a life that included vagabondage and menial employments as a valet and tutor. The young Rousseau, whose remarkable natural abilities might easily have gone uncultivated, was saved from poverty and dissipation by Mme. de Warens, a complicated and ambiguous figure whom he met in the course of his conversion to Catholicism. She offered him both emotional support and the opportunity of educating himself while he stayed with her at the modest but comfortable country house, Les Charmettes, she rented near Chambéry. It was here, between 1733 and 1739, that Rousseau had the leisure, and the sense to use that leisure constructively, to lay the foundations for becoming one of the most perceptive and penetrating minds of his generation. During the 1740's he spent most of his time in Paris, living in part as a bohemian intellectual and in part as a young man who could be trusted with responsible secretarial and related duties by members of the Parisian elite. However, he remained largely unknown until he won the prize of the Academy of Dijon in 1750 for what became known as his *First Discourse*. By this time Voltaire was moving in the highest social and political circles in Europe.

The title by which the *First Discourse* is generally known is *Discourse on the Sciences and the Arts*. In it Rousseau criticized the arts and sciences for exacting an excessive price in terms of human well-being. He argued that learning was inseparable from moral corruption and social injustice. Rousseau never deviated from this position, and in elaborating it he became probably the most influential critic of European civilization of his time. Voltaire, by contrast, regarded learning as a civilizing force. In his poem *Le Mondain*, he defended

luxury and pleasure against the more austere morality advocated by Rousseau and his many admirers. While Rousseau thought in terms of fundamental moral reform of society, Voltaire aspired to gradually eliminating the worst abuses, and meanwhile living as comfortably as possible. Voltaire was one of the most brilliant defenders of civilization of his time, Rousseau probably its most profound critic.

In their approaches to the world the two men also differed fundamentally, and this is reflected in their styles. Voltaire focuses on the surfaces of things. He has a particularly sharp eye for incongruities and contradictions, and he demonstrates superlative skill in holding them up to ridicule. He is as incisive as he is hilarious, and is rightly seen as one of the great satirists, not only of the eighteenth century, but of all time. Rousseau, on the other hand, has little humor. His writing is characterized by a high seriousness, and his gaze focuses on issues of inwardness. What it means to be a good man, a responsible citizen, a being standing in an appropriate relationship to his or her Creator are all, for Rousseau, primarily questions of moral integrity. His quest was one for harmony and integration. Voltaire had more modest aspirations: to reduce gratuitous suffering, to limit the damage done by prejudice and ignorance, to make life easier by lightening the burdens that all necessarily bear. Though he did not believe that the human condition could be fundamentally changed, he thought that it could and should be ameliorated.

Both Voltaire and Rousseau placed great emphasis on the value of *humanité*, which was central to the ethical thought of the Enlightenment. Both men further regarded basic moral values as universally applicable. But there is a significant difference in the weighting of the universal and particular in the two thinkers. It is not, I think, fair to portray Voltaire as a simple-minded believer in natural law and universally binding ethics. There are simply too many passages in the *Essai sur les mœurs* and elsewhere in which he explicitly considers and recognizes the relativity of laws and morals to make this view tenable.[3] However, it probably is correct to say that for Voltaire

[3] Voltaire regarded the laws of nature as universally applicable, and he saw in the passions and in reason human characteristics of all times and places. This is not to say, however, that he was unaware of cultural and historical differences. Time, he says repeatedly, changes all things: 'Combien tout change chez les hommes! Combien ce qui était faux devient vrai selon les temps'. (*Essai sur les mœurs*, ed. René Pomeau, Garnier, 2 vols., Paris, 1990, chap. xxxi, vol. I, p. 417; see also *ibid.*

the universal and timeless features of human nature shape society and history, and it is to this criterion that he looks in evaluating specific societies or historical periods, even though he recognizes the specificity of different ages and civilzations.

For Rousseau, on the other hand, the process of socialization is essential in the formation of individuals. He recognizes that all people are equally human and should have certain fundamental rights, but he does not think it possible to achieve humanity in any of its forms without mediation. It is the society which educates us and inculcates its values in us that forms us as citizens or subjects and so shapes our humanity. For Rousseau, one's identity as citizen or member of a society is primary, one's membership in humanity, while an unquestioned fact with moral implications, secondary. It is not that Rousseau in any way devalues humanity as a category, it is only that he sees the society to which one belongs as having a vastly more immediate and powerful effect on the formation and lives of its members, so that in practical terms it is in and through the polities and cultures to which we belong that our characters are formed. This is the sense in which Rousseau's lament on the lack of identity among his contemporaries in the first book of *Emile*[4] should be read, and this is the issue at the heart of Rousseau's disagreement with Diderot over the article 'Droit naturel' in the *Encyclopédie*.

Though Voltaire and Rousseau were both convinced deists, and

---

xii, I, p. 309). In general Voltaire asserts that 'Tout est révolution dans les gouvernements . . .' (*ibid.*, xxxii, I, p. 423) and more particularly with respect to an ill-timed attempt to restore the old government of Rome that 'ce qui dans un temps est une entreprise de héros devient dans d'autres une révolte de séditieux' (*ibid.*, xxxvi, I, p. 437; similarly see *ibid.*, cxliii, II, p. 321). With respect to the Jews, he notes that if the customs of the Hebrew Scriptures seem strange to moderns, they were nevertheless appropriate to their time and place (*Traité sur la tolérance*, ed. René Pomeau, Flammarion, Paris, 1989, chap. xii, p. 89). Conversely, biblical customs and laws were inappropriate to the modern world, for, as Voltaire forcefully puts it, 'On ne peut trop redire que ces temps et ces mœurs n'ont aucun rapport aux nôtres' (*ibid.*, xii, p. 94).

[4] 'Celui qui dans l'ordre civil veut conserver la primauté des sentimens de la nature, ne sait ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-même, toujours flotant entre ses penchans et ses devoirs il ne sera jamais ni homme ni citoyen; il ne sera bon ni pour lui, ni pour les autres. Ce sera un de ces hommes de nos jours: un François, un Anglois, un Bourgeois; ce ne sera rien'. Rousseau, *Emile*, in *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, Bernard Gagnebin and Marcel Raymond, eds., (Pléïade, 4 vols., Paris, 1964–69), vol. IV, pp. 249–250. Henceforth cited as *O.C.* with volume and page numbers.

so agreed on many of the fundamentals of their religious thought, they also differed in important ways. Voltaire's approach to religion owed much to critical deism, and continued the attack on the biblical foundations of revealed religions in order to delegitimize them. Voltaire achieved a high degree of expertise in biblical scholarship for his time,[5] and he wielded his formidable knowledge, together with his superlative rhetorical skills, like a rapier. He tirelessly chronicled the impossibilities, improbabilities, incongruities, intolerance, immoralities and brutalities of Hebrew and Greek Scriptures alike in order to undermine the foundations on which Judaism and Christianity based their authority. There can be no doubt that Voltaire's erudition was immense, though sometimes misguided, that his intentions were humanitarian, and that his work was primarily one of destruction. It is in the context of his criticisms of the Bible that many of his harshest comments on the Jews appear.

To judge from his published work, Rousseau was not much interested in biblical criticism. His most comprehensive treatment of religion, the Profession of Faith of the Savoyard Vicar in Book IV of *Emile*, seeks to establish on the basis of a dualist metaphysic the existence of a divine Creator and an ethic of beneficence that this Creator requires mankind to follow. Whether one finds the philosophy of this confession of faith convincing or not, it is surely one of the most moving expressions of religious sentiment to be found in any enlightened writer. Further, in seeking to establish a basis for religious belief, the Profession of Faith is positive in tone and content. It contains little polemic, and such polemic as appears there is directed primarily against atheism, not revealed religion.

Given their broadly diverging views of religion and society, then, there is good reason to expect that Voltaire and Rousseau would adopt different attitudes toward the Jews. Whether they in fact do so, and just what these differences consist in, can only be determined after examining their statements about this people. Methodologically, however, making such a comparison is problematic. In the case of Voltaire, he has so much to say about the Jews in so many different contexts that it is not possible to cite and discuss all even of his

[5] On Voltaire as a biblical critic see B.E. Schwarzbach, *Voltaire's Old Testament Criticism*, Droz, Geneva, 1971, and David Levy, 'Voltaire et son exégèse du Pentateuque: critique et polémique', *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 130, 1975.

major comments on them. Rousseau, by contrast, refers to Jews infrequently. While, therefore, it is possible to be fairly inclusive in treating Rousseau's statements about Jews, it will be necessary to be selective with respect to Voltaire. In that there is an extensive secondary literature on Voltaire's attitudes toward the Jews, and since I have selected for treatment here passages that have received considerable attention from scholars, and so can fairly be seen as representative, it is not unreasonable to hope that treating only a few passages from Voltaire will not seriously distort our findings.

II

I will cite only three passages from Voltaire that treat the Jews. The first is from the *Essai sur les mœurs*, the great universal history at which Voltaire labored for more than twenty years, and which he revised constantly. The second is a much cited and much discussed letter that Voltaire wrote in 1762 to Isaac Pinto, a Jew of Amsterdam. The third is from one of his few clearly philo-semitic works, a brief pamphlet entitled *Sermon du Rabbin Akib*, which also dates from 1762.

The passage from the *Essai sur les mœurs* contains many of the central themes in Voltaire's treatment of the Jews, and is characteristically ambiguous. It is the concluding paragraph of the only chapter of that vast work devoted explicitly to the Jews, and reads as follows:

> Vous êtes frappés de cetter haine et de ce mépris que toutes les nations ont toujours eus contre les juifs: c'est la suite inévitable de leur législation; il fallait ou qu'ils subjugassent tout, ou qu'ils fussent écrasés. Il leur fut ordonné d'avoir les nations en horreur* et de se croire souillés s'ils avaient mangé dans un plat qui eût appartenu à un homme d'une autre loi. Ils appelaient les nations vingt à trente bourgades, leurs voisines, qu'ils voulaient exterminer, et ils crurent qu'il fallait n'avoir rien en commun avec elles. Quand leurs yeux furent un peu ouverts par d'autres nations victorieuses, qui leur apprirent que le monde était plus grand qu'ils ne croyaient, ils se trouvèrent, par leur loi même, ennemis naturels de ces nations, et enfin du genre humain. Leur politique absurde subsista quand elle devait changer; leur superstition augmenta avec leurs malheurs: leurs vainqueurs étaient incirconcis; il ne paraît pas plus permis à un juif de manger dans un plat qui avait servi à un Romain que dans le plat d'un Amorrhéen. Ils gardèrent leurs usages, qui sont précisément le contraire des usages sociables; ils furent donc avec raison traités comme une nation opposée

> en tout aux autres; les servant par avarice, les détestant par fanatisme, se faisant de l'usure un devoir sacré. Et ce sont nos pères! *Deuteronomy, VII, 16 [Voltaire's note].[6]

In 1762 a Dutch Jew wrote to Voltaire to protest some of the *philosophe*'s criticisms of the Jews in the one of his pamphlets. Voltaire responded with a characteristic blend of magnanimity and condescension:

> Je vous dirai avec la même franchise, que bien des gens ne peuvent souffrir ni vos lois, ni vos livres ni vos superstitions; ils disent que votre nation s'est fait de tout temps beaucoup de mal à elle-même, et en a fait au genre humain. Si vous êtes philosophe, comme vous paraissez l'être, vous pensez comme ces messieurs, mais vous ne le direz pas. La superstition est le plus abominable fléau de la terre; c'est elle qui de tous les temps a fait égorger tant de juifs et de chrétiens; c'est elle qui vous envoie encore au bûcher chez des peuples d'ailleurs estimables. Il y a des aspects sous lesquels la nature humaine est la nature infernale. On sècherait d'horreur si on la regardait toujours par ces côtés. Mais les honnêtes gens en passant par la Grève où l'on roue, ordonnent à leur cocher d'aller vite, et vont se distraire à l'opéra du spectacle affreux qu'ils ont vu sur le chemin.
>
> Je pourrais disputer avec vous sur les sciences que vous attribuez aux anciens Juifs, et vous montrer qu'ils ne savaient pas plus que les Français du temps de Chilperic; je pourrais vous faire convenir que le jargon d'une petite province, mêlé de caldéen, de phénecien et d'arabe, était une langue aussi indigente et aussi rude que notre ancien gaulois, mais je vous fâcherais peut-être, et vous me paraissez trop galant homme pour que je veuille vous déplaire. Restez juif, puisque vous l'êtes, vous n'égorerez point quarante deux mille hommes pour n'avoir pas bien prononcé shibboleth, ni vingt quatre mille pour avoir couché avec des Madianites; mais soyez philosophe, c'est tout ce que je peux vous souhaiter de mieux dans cette courte vie.[7]

In a short pamphlet he published anonymously, Voltaire puts an imaginary speech into the mouth of a Rabbi who has just heard of an auto-da-fé held in Portugal in which 37 of his co-religionists were burned. The Rabbin Akib, positing a Christian audience, asks:

> Que pourriez-vous répondre si je vous disais: Votre Dieu était de notre religion? Il naquit juif, il fut circoncis comme tous les autres juifs; il reçut, de votre aveu, le baptême du juif Jean, lequel était une antique

[6] *EM*, ciii, II, p. 64.

[7] Voltaire to Isaac Pinto, 21 July 1762. In *Correspondence de Voltaire*, edited by Theodore Besterman, vol. 25, pp. 120–121. Letter D10600.

> cérémonie à laquelle nous soumettons nos néophytes; il accomplit tous les devoirs de notre antique loi; il vécut juif, mourut juif, et vous nous brûlez, parce que nous sommes juifs.
>
> J'en atteste vos livres mêmes: Jésus a-t-il dit dans un seul endroit que la loi de Moïse était ou mauviase ou fausse? L'a-t-il abrogée? Ses premiers disciples ne furent-ils pas circoncis? Pierre ne s'abstenait-il pas des viandes défendues par notre loi, lorsqu'il mangeait avec les Israélites? Paul, étant apôtre, ne circonscit-il pas lui-même quelques-uns de ses disciples? Ce Paul n'alla-t-il pas sacrifier dans notre temple, selon vos propres écrits? Qu'étiez vous autre chose dans le commencement qu'une partie de nous-mêmes, qui s'est séparée avec le temps?[8]

Despite the overwhelmingly sympathetic treatment Voltaire here accords the Jews, he has his spokesman say that 'Nous [the Jews] avons été un peuple barbare, superstitieux, ignorant, absurde, je l'avoue; mais serait-il juste d'aller aujourd'hui brûler le pape et tous les monsignori de Rome, parce que les premiers Romains enlevèrent les Sabines et dépouillèrent des Samnites?'[9]

While Voltaire's constant emphasis in treating the Hebrew Scriptures was to further the critical deist project of invalidating the Bible, Rousseau's much less frequent references to the Jews of that period were animated by basically different interests. What Rousseau found remarkable in the biblical narrative was the success and effectiveness of Moses in forming a cohesive and viable people. He describes Moses, together with Lycurgus and Numa, as the ancient legislators whose work merited 'particular attention', and says of them 'Tous trois ont eu des succès qu'on jugeroit impossibles, s'ils étoient moins attestés'.[10] In a text not published during his lifetime, Rousseau suggested that in one respect Moses was even more successful than other ancient lawgivers. He says of the Jewish people that despite being scattered, dispersed, and persecuted, it was nevertheless able to conserve:

> . . . ses coutumes, ses loix, ses mœurs, son amour patriotique et sa première union sociale quand tous les liens en paroissent rompus. Les juifs nous donnent cet étonnant spectacle, les loix de Solon, de Numa, de Lycurge sont mortes, celles de Moyse bien plus antiques vivent

---

[8] *Sermon du Rabbin Akib*, in *Voltaire: Mélanges*, Jacques Van den Heuvel, ed. Pléiade, Paris, 1965, pp. 451–452.

[9] *Ibid.*, p. 454.

[10] Rousseau, *Considerations on the Government of Poland*, chap. 2 in *O.C.*, III, p. 956.

> toujours . . . ils se mêlent chez tous les peoples et ne s'y confondent jamais; ils n'ont plus de chefs et sont toujours peuple, ils n'ont plus de patrie et sont toujours citoyens.[11]

The tone of this passage and its sympathy for outsiders is also found in one of Rousseau's best known works, in which he expresses his admiration for both Moses and Mohammed as legislators who have shown genius through the durability of their creations.[12]

Rousseau's comments on contemporary Jews also differ significantly from those of Voltaire. In one of his more sustained passages on this subject he writes:

> Conoissez-vous beaucoup de Chrétiens qui aient pris la peine d'examiner avec soin ce que le Judaïsme allégue contre eux? Si quelques uns en ont vû quelque chose c'est dans les livres des Chrétiens. Bonne manière de s'instruire des raisons de leurs adversaires! Mais comment faire? Si quelqu'un osoit publier parmi nous des livres où l'on favoriseroit ouvertement le Judaïsme nous punirions l'Auteur, l'Éditeur, le libraire. Cette police est commode et sure pour avoir toujours raison. Il y a plaisir à refuter des gens qui n'osent parler.
>
> Ceux d'entre nous qui sont à portée de converser avec des Juifs ne sont guéres plus avancés. Les malheureux se sent à nôtre discrétion; la tirannie qu'on exerce envers eux les rend craintifs; ils savent combien peu l'injustice et la cruauté coûtent à la charité chrétienne; qu'oseront-ils dire sans s'exposer à nous faire crier au blasphême? L'avidité nous donne du zéle, et ils sont trop riches pour n'avoir pas tort. Les plus savans, les plus éclairés sont toujours les plus circonspects. Vous convertirez quelque misérable payé pour calomnier sa secte; vous ferez parler quelques vils frippiers qui céderont pour vous flater; vous triompherez de leur ignorance ou de leur lâcheté tandis que leurs Docteurs soûriront en silence de vôtre ineptie. Mais croyez-vous que dans les lieux où ils se sentiroient en sureté l'on eut aussi bon marché d'eux? En Sorbonne il est clair comme le jour que les prédictions du Messie se rapportent à Jésus-Christ. Chez les Rabbins d'Amsterdam il est tout aussi clair qu'elles n'y ont pas le moindre raport. Je ne croirai jamais avoir bien entendu les raisons des Juifs qu'ils n'aient un État libre, des écoles, des universités où ils puissent parler et disputer sans risque. Alors seulement nous pourrons savoir ce qu'ils ont à dire.[13]

It is worth noting that Rousseau's statement here concerns the Jews of his own time, not those of the biblical period.

[11] Rousseau, 'Fragments politiques', in *O.C.*, III, p. 499.
[12] Rousseau, *Du Contrat social*, Bk. II, chap. 7; *O.C.*, III, p. 384.
[13] Rousseau, *Emile* in *O.C.*, IV, pp. 620–621.

III

The first passage cited from Voltaire contains a criticism of the exclusive and intolerant ethics and practices of biblical Judaism, and reflects many of the standard features of Greco-Roman antisemitic discourse. It assumes that Jews of 15th century and later have retained this ethic, and that Jews still practiced, and were still characterized by, the original harshness of the Mosaic code. Nevertheless, this passage concludes with a recognition of the relatedness of Jews and Christians. The second passage reiterates the criticism of Jewish culture, but invites Pinto to be a philosopher while remaining a Jew. In the third passage cited, the Jews are portrayed as victims of persecution, and as such, they benefit not only from Voltaire's sympathy, but also from the intense indignation he felt on behalf of the persecuted.[14]

Though coming from very different kinds of documents, these passages have a number of things in common. First, none of them would, as they stood, have appealed to convinced antisemites. Even the first one, which is a veritable catalogue of classical antisemitic charges, has its potential antisemitic content subverted by the acknowledgement of Jewish paternity of Christianity. Secondly, Voltaire's emphasis in each of these passages is on behavior and ethics, not race. Persecution and fanaticism are bad things whether practiced or suffered by Jews or anyone else. Thirdly, all of these passages are to a degree ambivalent. A tension is created by the main theme of each section being offset by an opposing idea or comment: the asocial and barbarous Jews of the Bible are the fathers of Christianity; the philosophical Jew Pinto, Voltaire assures himself, will not commit mass murder in the fashion of his forebears;[15] and the imaginary

---

[14] One of the participants in the conference on Community and Exclusion held at the University of Haifa in March 2001 asked during a question period what the panellists thought Voltaire's reaction to the Dreyfus Affair might have been. At the time I did not appreciate how incisive this question was. For it brings together a recognition that Voltaire often said harsh and uncomplimentary things about the Jews, and awareness of his role as one of the great campaigners against abuses of justice. On reflection, I find it inconceivable that Voltaire could have been anything but a Dreyfusard, which is to say that I cannot conceive of him using an ethnic prejudice to justify what he knew to be a miscarriage of justice.

[15] Peter Gay, in citing this passage to show Voltaire's acceptance of the Jews, was apparently troubled by the gratuitous and nasty reference to the two biblical slaughters, and discretely replaced them with three periods ('Voltaire's Antisemitism', p. 108). Gay did not, I think, do violence to the sense of the passage, but his emen-

rabbi of Salonica who so eloquently put the case against religious persecution is made to admit that his people were 'barbarous . . . superstitious, ignorant, absurd'. It is as if Voltaire is incapable of saying anything kind or generous without offsetting it with a stinging or incongruous comment. But then sardonic irony was characteristic of his prose and of his view of the world.

There is, too, considerable irony in the passage cited from *Emile*. Rousseau expresses his indignation at the use by Christians of their greater force to intimidate the Jews in the free expression of their beliefs. He ironically congratulates the Christians for having found a 'sure policy for always being right', and observes that 'There is a pleasure in refuting people who do not dare to speak'. The use of irony in Rousseau, which is in any case restrained, serves a different purpose than it does for Voltaire.

For reasons that relate both to his life experience and his ethics, Rousseau generally identified with the weak, the vulnerable and the oppressed. His strong and obvious sympathy for contemporary Jews followed from his perception that they were forced into a prejudicial situation simply because of their weakness. In Rousseau's political theory equality was of major importance not in its own right, but because it was the condition upon which a just and legitimate polity depended, and without which it could not exist. When inequality passed certain bounds, relations of mastery and servitude replaced those of independence and citizenship, and legitimacy was destroyed.[16] Rousseau's heartfelt demand that the Jews be restored to political independence ('a free state') and establish appropriate cultural institutions (schools and universities) to articulate their views recognizes the interrelatedness of power and culture, and refuses to accept as valid views that must necessarily reflect the conditions of subservience from which they derive. This in not, I think, a specifically philosemitic position. Rather, it is matter of fairness. Rousseau applies the basic principles of his political thought to the Jews as he would to any conquered or oppressed people, and in their case, as in others, validates freedom and independence.

One of the reasons I think Voltaire was broadly unsympathetic

dation of the text does deprive us of an opportunity to appreciate Voltaire's often uncomfortable sense of humor.

[16] Rousseau, *Social Contract*, Bk. I, chap. 9, and Bk. II, chap. 4.

to the Jews is that he identified with the dominant sectors of society, whether in his treatment of the ancient world, or in his own time. Voltaire had little faith in the common people, and little respect for them,[17] and the Jews with their irrationalism and culture of dependence were very much 'people'. Rousseau had read the classics but remained to a considerable degree independent of their prejudices. Voltaire read them and internalized the rational outlook and aristocratic values with which they were imbued. His disdain for the ignorance, superstition and brutality of the poor and working populations of all times and places was comprehensive. What made the Jews offensive to Voltaire were the same things that made other peoples or religious groups offensive to him: superstition, intolerance, exclusiveness and brutality. Examined from a rationalist and utilitarian perspective, the Hebrew Scriptures do not show well, something that Voltaire pointed out repeatedly, indeed, almost obsessively.

Another reason that Voltaire and Rousseau differed in their evaluation of the Jews concerns their views of the nature of society. Rousseau, we saw above, praised Moses for having formed a cohesive and viable people through his legislation. He does not go into the specifics of the Mosaic code, as Voltaire often does, because to him the central question is not whether some custom or ritual was originated by another people of the ancient Near East. Rather, what amazed Rousseau, and what he admired, was the creation of a coherent people and national culture that was able to survive for millenia. This is because Rousseau saw as problematic what Voltaire and many liberals took for granted.

Voltaire regarded the existence of society as a given that did not require explanation. People were by nature gregarious and mutually dependent so they naturally formed societies. The question for Voltaire was how these societies were organized, what principles they worked on, and what degrees of security and well-being they provided for their members.[18] For Rousseau, on the other hand, the basic question

---

[17] Roland Mortier, 'Voltaire et le peuple', in Brumfitt, Barber et al., *The Age of Enlightenment: Studies Presented to Theodore Besterman*, London and Edinburgh, 1967, pp. 137–151.

[18] Voltaire and Montesquieu denied that a social contract was necessary to establish society. See Voltaire, *EM*, vii, I, pp. 23–25, and *Questions sur l'Encyclopédie*, art. 'Politique', and Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, book I, chaps. 1–2. Rousseau not only regarded a social contract, or a legislator, as necessary for the foundation of

was the origin of society and the polity. In the *Second Discourse* he posited a primal humanoid that lived in isolation and independence in the natural environment. Far from assuming that the family was a natural formation, he regarded it as a social construct that required appropriate conditions and long expanses of time to emerge.

Organized societies took far longer to develop. The *Second Discourse* ends with a description of the foundation of an exploitative and oppressive society on the basis of a fraudulent social contract. This was, more or less, the civil society of the eighteenth century, namely an aggregate of individuals pursuing their interests within the limits of law. So conceived, this society was little more than a framework in which individuals could move with relative security and ease. Voltaire accepted this society in principle, but sought to modify it by removing abuses and reforming it along liberal and humanitarian lines. Rousseau aspired to more. In his view society was more than a utilitarian mechanism. It was the means by which men (Rousseau's language here is intentionally gendered), by becoming citizens, could leave behind their isolated, natural, sub-human existences and realize their humanity.[19]

The creation of such a society entailed the citizen taking heavy responsibilities upon himself and concomitantly enjoying rights the exercise of which was often just as onerous. But beyond the obligation to defend one's country and the right of participating directly in the processes of legislation and administration, the polity established by Rousseau's social contract effected a fundamental change in those participating in it. Rousseau describes the work of the legislator as follows:

> Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer; de

a society, he ascribed to the contract a vital transformative function (*Social Contract*, Bk. I, chap. 8, and Bk. II, chap. 7). Locke also posited a contract to account for Man's emergence from the state of nature, but this contract applied to humanity in its early stages, not to individual societies, and its function was to assure the right of consent to the people. It was little more than a convenient mechanism.

[19] See Judith Shklar, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge UP, 1985, for an incisive analysis of the unresolvable tension between nature and citizenship in Rousseau's thought.

> substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature. Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui.[20]

By a sort of political alchemy, Rousseau here advocates the full integration of the individual into society, or polity, as the condition of the establishment of a legitimate state that will recognize the rights of all its members. Rousseau respects Moses because he sees in him one of the great political alchemists in history, a lawgiver who succeeded in founding a nation that has survived and maintained its identity longer than any other on record.[21] This is what caught Rousseau's attention. What caught Voltaire's was the way adherents to the Mosaic code persisted in customs and attitudes that deviated from classical and enlightened norms.

IV

Perhaps the most fundamental reason for the different attitudes of Voltaire and Rousseau toward the Jews relates to their varying valuations of universalism and particularism. Voltaire believed firmly in the immediate applicability of values such as *humanité*, natural law and reason. Rousseau accepted the desirability and validity of these values, but did not think that they were immediately applicable. In his view it was not feasible to move directly from the individual to categories such as humanity. Specific societies were a necessary intermediary link that could not be overlooked or circumvented. For Voltaire, on the other hand, the values of given polities or societies were historical accidents that were of no positive worth if they deviated from universally applicable values such as reason or beneficence. This difference is particularly well illustrated in an exchange between Diderot and Rousseau.

In the fifth volume of the *Encyclopédie*, which appeared in 1755,

---

[20] Rousseau, *Social Contract*, Bk. II, chap. 7; *O.C.*, III, 381. For a similar statement on the contrast between the natural and social states see *Emile*, Book I; *O.C.*, IV, p. 249.

[21] For a fully documented and impressively argued formulation of this view, see Baczko, '*Moïse législateur . . .*', pp. 122 129.

Diderot published a characteristically brilliant article entitled 'Natural Law'. Diderot's main concern in this article was to find a principle of authority that could convincingly invalidate the premises of radical individualism. The importance of this argument for Diderot, which he puts into the mouth of an 'unjust and impassioned man', is to assure for the Enlightenment a cohesive social ethic which he and many advanced thinkers saw threatened by the rehabilitation of self-interest. Diderot has no trouble demonstrating that radical egoism will result in 'terror and confusion' and that the logic of this position is self-defeating. He asserts that reason is essential to, and constitutive of, humanity, and then proceeds to reintroduce the category of justice, which the appeal to narrow, unenlightened self-interest and to force have rendered superfluous. So far, this is a fairly traditional sort of argument. Diderot introduces a new element into it by making of mankind as a whole the reference group for his notion of justice. He also suggests that the principles of universal justice are to be found in the 'general will' of mankind, which he discusses in considerable detail.[22] Whether Voltaire would have subscribed to every detail of Diderot's account cannot be determined. However, he would certainly have accepted a universalized concept of humanity as a criterion for ethics.

Rousseau accepted part of Diderot's argument, but not all of it. Interestingly, he responded to it in a chapter of the *Social Contract*, which he subsequently suppressed, but which still survives in what is known as the Geneva manuscript of the *Social Contract*.[23] Rousseau accepted Diderot's evaluation of the importance and force of self-interest, even suggesting that Diderot did not recognize its full extent. Indeed, he shared in the common project of most enlightened thinkers of limiting or domesticating it. He also, again like most Enlightenment thinkers, accepted the validity of the broad concept of humanity. But he would not grant that the general will of humanity was anything more than an abstraction, and as such could not in fact exist. Individuals existed as biological facts, but societies only existed inso-

[22] It is well known that this is the most important discussion of the general will before Rousseau's use of the idea it in the *Social Contract*. Diderot describes the general will as always good and infallible, as Rousseau would do later. He asserts that its principles are to be found in custom, prescribed law, and assumptions shared across cultures. See Diderot, 'Droit naturel' from the *Encyclopédie* in J.H. Mason and R. Wokler (eds.), *Diderot: Political Writings*, Cambridge UP, 1993, pp. 17–21.

[23] Rousseau, 'De la société générale du genre humain', *O.C.*, III, pp. 281–289.

far as they had viable means of communication and mechanisms of integration. Since mankind as a whole lacked these things, Rousseau argued, there could be no universal society of all humanity, and no common will for all of mankind. Against Diderot, Voltaire and liberals who assume society to exist naturally, or to say the same thing in slightly different terms, who assume that human nature is naturally sociable, Rousseau asserts that all social and political constructs are based on conventions. They are artificial and cultural, not natural. It follows from this that '. . . we really only begin to be men after first having been citizens'.[24] The necessary particularism of societies precluded the existence of a binding concept of humanity to which Diderot appealed. This is not to say that in Rousseau's view humanity could not constitute itself into an integrated and unified whole, only that at the time of writing he did not believe that the preconditions for an ecumenical humanity existed.

It now becomes possible to understand more clearly how the attitudes of Voltaire and Rousseau toward the Jews differed. Voltaire posited a uniform human nature and a universal ethic applicable to, and obligatory for, all rational beings. Membership in his thoroughly cosmopolitan humanity was direct and unmediated. The simple laws of universal morality could be discovered by reason, and were further engraved by nature in the hearts of all. What was good and right in France was also good and right in England or Eldorado or Surinam or on the Bosphorus. Deviations from this morality were to be condemned whenever and wherever they occurred. And Voltaire found among the Jews norms and instances of behavior that frequently and dramatically went against the rational and minimalist ethical code which he advocated, as well as the esthetic and cultural norms he favored. Given his basic assumptions about man and the world, and his understanding of Judaism, Voltaire could not well have had a consistently sympathetic attitude toward the Jews. This is not to say, however, that he was antisemitic.

Voltaire was willing to accept great degrees of cultural diversity, provided they did not infringe on the rights of others or result in harm to them. If the Jews would desist from their antisocial practices and modify their irrational beliefs, he was perfectly willing to accept them, as we have seen in the case of Pinto. Insofar as there

[24] *Ibid.*, p. 287.

remained a conflict between the guidelines of his simple, cosmopolitan ethics and the norms of Judaism, Voltaire would continue to criticize the religion of Moses. Once such contradictions were eliminated, there is no reason to think that Voltaire would have persisted in his criticism of Judaism, though he would no doubt have continued to make barbed and witty remarks about the Jews and their religion, as he did about virtually all particularist cultures that deviated from the rational and classicist norms that he favored.[25]

While recognizing and accepting the value of *humanité*, Rousseau did not believe that, apart from refraining from harming others, and where possible acting with beneficence toward them, it had immediate applicability. He thought in terms of the need to constitute, and the infinite difficulty of constituting, human societies. He therefore admired the Jews for having established and maintained a durable polity for as long as they had. Beyond this, he also believed that it was necessary for particular societies to mediate between individuals and mankind as a whole. In his own words: '. . . we really only begin to be men after first having been citizens'. In Rousseau's view of things, the Jews had taken a first step in this direction before most other peoples.

There are, further, two other reasons that Rousseau had more sympathy for the Jews than Voltaire. The first is that his life experience made it possible for him to identify with the poor and oppressed in a way that Voltaire could not. Secondly, Rousseau's standards of fairness were more demanding than those of Voltaire. Voltaire saw the world as seriously flawed and incapable of radical rectification. One could, and was obligated to, eliminate whatever abuses and stupidities one could, and to improve the conditions of life to the degree that this was possible. But the limits of improvement were pretty narrow. Better to leave the world to go its way as best it might on the understanding that things could be worse; better to cultivate one's garden, than to speculate about issues that one is powerless to change. There is no doubt but that Voltaire was seriously dedicated to the cause of reform, but the reforms he advocated were generally limited and his expectations modest and pragmatic.

[25] Though Voltaire had great respect for the ethics of the Quakers, he ridiculed what he considered the absurdity of their manners. See the *Lettres philosophiques*, Letters 1–4, and *EM*, cliii, II, p. 383.

Rousseau, on the other hand, thought in terms of a thorough recasting of society, for he saw its flaws as radical and incapable of correction by ad hoc tinkering. He looked to do no less than to reconstitute society and to remake man. But seeing contemporary society as radically corrupt, and believing people to be largely what their environments make them, he also had more compassion for victims of established powers.

In Voltaire and Rousseau, then, we have examples of approaches to a marginal and excluded group in eighteenth-century society. Each, in his way, does credit to the movement to which they belonged. Voltaire thought in terms of what changes needed to be made by the excluded to permit integration into his ecumenical community of mankind. He did not, it is worth emphasizing, assume the inevitable and permanent exclusion of the Jews from the family of mankind. Rousseau expressed respect for the early achievement of the Hebrew lawgiver in forming an integrated and durable society. Seeing the Jews as existing in a position of weakness and as victimized as a result of that weakness, he also had great sympathy for them in his own time. Both men thought in terms of the ultimate inclusion of the Jews within a broader human community, Voltaire emphasizing a universal ethic and a minimal degree of uniformity, Rousseau seeing an intermediate social and political formation as a necessary part of the process. Hence Rousseau was more inclined to accept particularism, and even to regard it as a virtue, than was Voltaire. For both men, however, the project was one of inclusion.

V

At the end of the Book of *Judges* there is an account of one of the most gruesome and horrific sets of events in the Hebrew Scriptures. It is the story of a rape and murder, followed by a brutal and bloody civil war. It is known as the story of the concubine in Gibeah, or of the Levite of Ephraim.[26]

According to the account given in *Judges*, a Levite and his concubine and servant were travelling from Bethlehem to Mount Ephraim. Disdaining to stop in a Jebusite town as the sun was setting, the

[26] *Judges*, chaps. 19–21.

Levite pushed on to stay the night among his coreligionists. The town they reached was Gibeah in the territory of the tribe of Benjamin. The travellers waited in the public square, as was the custom, and were finally offered hospitality by an elderly townsman. While the host and his guests were at their evening meal, the townsmen surrounded the house and demanded that the Levite be delivered to them for their sexual pleasure. In an attempt to protect his guest, the host offered his own daughter and the Levite's concubine to the mob. Though the offer was rejected in principle, when the concubine was sent out to them, they took her, raped her and further abused her. As a result the woman died. The Levite then transported her body back to Mount Ephraim. There he cut the body into twelve pieces, and sent one to each of the twelve tribes of Israel.

The tribes were shocked by this outrage, the like of which had not occurred 'since the Children of Israel came up from the land of Egypt'.[27] The tribes assemble, hear the Levite's account, and immediately demand that the guilty be turned over for punishment. The Benjaminites refuse to do so, preferring to face the other tribes in battle. On the first two days, the Benjaminites inflicted heavy losses on the other tribes. On the third day all but 600 of the more than 26,000 Benjaminites were killed and the town of Gibeah, as well as the other towns in the territory of Benjamin, destroyed.

The tribes having sworn not to give their daughters in marriage to the tribe of Benjamin, they then considered it undesirable that an entire tribe of Israel disappear. They therefore arranged for some of the surviving Benjaminite men to have the unmarried daughters of Yabesh Gilead, an Israelite town that had refused to take part in the war on Benjamin, and were consequently put to the sword. The remaining Benjaminites were permitted to seize brides from among the daughters of Shiloh during a rustic festival.

For Voltaire this set of events represented little more than a case of the brutality, barbarism and fanaticism of the biblical Hebrews. In recounting them, he remained close to the biblical narrative, highlighting or commenting ironically on the text so as to bring out the extent of the slaughters, the overall irrationality of the story, and the ethical problems it raises.[28] Voltaire points out the improbability of

[27] *Judges*, 19:30.

[28] Voltaire provides a close narrative of the episode with long notes in the manner of Pierre Bayle in his 'La Bible enfin expliquée', in Louis Moland, ed., *Oeuvres*

so small a territory producing an army of more than 400,000 men and comments on the Israelites slaughtering old men, youths, women and girls, 'selon leur louable coutume'.[29] He dismisses the whole account with the observation that, 'Le curé Meslier dit que ces fables sauvages feraient dresser les cheveux à la tête si elles ne faisaient pas rire'.[30]

Rousseau's approach to this set of events differed in scope and purpose from Voltaire's. Furthermore, he also came to treat it at a critical point in his life. Rousseau had just finished reading the book of *Judges* in June 1762 when he learned that the Parlement of Paris had issued a warrant for his arrest because of his authorship of *Émile*. He had to leave Montmorency precipitantly, and fled toward Switzerland. To calm his mind during the journey he decided to write a prose poem, in the style of Gessner, on the subject of the Levite and his concubine. The result, *Le Lévite d'Ephraïm*, Rousseau did not think was good literature, but he was nevertheless pleased with it, writing '*Le Lévite d'Ephraïm*, s'il n'est pas le meilleur de mes ouvrages en sera toujours le plus chéri'.[31]

Rousseau did not hesitate to refer to '. . . l'horreur du sujet, qui dans le fonds est abominable', and to describe it as 'atroce'.[32] Which of course it is. In the body of the work Rousseau emphasizes the comprehensiveness of the massacre to which the Benjaminites were subjected, a massacre that spared neither male nor female, neither young nor old (*Le Lévite*, p. 1219). Toward the end of the episode, when the Israelites decide to punish the inhabitants of Yabesh Gilead

---

Complètes de Voltaire, Paris, 52 vols., 1883–85, vol. XXX, pp. 150–154, and gives a briefer account in the same spirit in the 'Examen important,' XXVI, pp. 242–243. I am indebted to Dr. B.E. Schwarzbach for generously providing me with these references and the accompanying texts.

[29] Voltaire, 'Examen important', p. 213.

[30] Voltaire, 'La Bible enfin expliquée,' p. 154, note 1.

[31] Rousseau, *Confessions*, in *O.C.*, I, p. 586. *Le Lévite d'Ephraïm* was not published during Rousseau's lifetime. The text of this rather curious work is to be found in *O.C.*, II, pp. 1205–1223. It has recently received close and insightful scholarly attention, particularly from Susan K. Jackson, *Rousseau's Occasional Biographies*, Ohio State UP, 1992, chap. 5, who offers a psychoanalytical analysis, together with an evaluation of the place of the *Le Lévite d'Ephraïm* in Rousseau's autobiographical writings, and by Thomas Cavanagh, 'Rousseau's *The Lévite d'Ephraïm: Synthesis within a 'Minor' Work*', in Patrick Riley (ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge UP, 2001, pp. 397–417, who convincingly relates this work to key themes in Rousseau's major writings.

[32] Rousseau, *Confessions*, *O.C.*, I, p. 586.

who had refused to take part in punitive actions 'plus atroces que le forfait', (*ibid.*, p. 1220) Rousseau refers to them as 'ce peuple farouche' and 'ce peuple, cruel dans sa pitié (*ibid.*, p. 1221). But unlike Voltaire, he was not primarily interested in denigration or denunciation.

Rousseau rethinks and presents the story in the pastoral and tragic modes, something that Voltaire, lacking sympathy and respect for the biblical text, could not possibly have done, and he deviates enormously from the original. The first section, which is much closer in tone to the book of *Ruth* than to that of *Judges*, gives a romantic and pastoral account, derived entirely from Rousseau's imagination, of the Levite's courtship of the girl from Bethlehem, who is presented as his true love. The domestic scene at her father's house, also much embroidered by Rousseau, serves the dramatic function of heightening the brutality of the crime of which the girl becomes the victim. For Voltaire the crime was so horrible that it required no dramatic enhancement, or indeed, any comment.

Both the accounts in *Judges* and Rousseau's poem emphasize that the crime of the Benjaminites of Gibeah was unprecedented: such a thing had not happened 'since the Children of Israel had come up out of the land of Egypt'. And yet, in the biblical narrative this episode is not altogether without precedent.[33] Rousseau has taken a striking, brutal, parsimoniously presented biblical narrative, and while remaining close to the basic narrative of the original, turned it into an epic account of the violation of a fundamental social norm and the processes of expiation and re-founding that must be gone through to restore a morally viable social order.[34]

[33] Though it is not mentioned in the literature on *Le Lévite d'Ephraïm* with which I am familiar, there is a close parallel in the account of the destruction of Sodom (*Genesis* 19: 1–26). The themes are the same: strangers arrive in a place unknown to them, they are offered hospitality by a marginal member of the community, the townspeople declare their intention of performing homosexual rape on the visitor(s), and women are offered as substitutes. The difference is that in *Genesis* divine agency intervenes to save the innocent and to punish the guilty. In *Judges*, in the absence of direct divine intervention, events are played out in human terms. The crime is perpetrated; it is perceived as calling fundamental norms into question; and it is expiated. In the absence of brimstone raining down from heaven, the offended must have recourse to force in the usual way. The Benjaminites having refused to turn over the criminals, an all-out war ensues. The only author encountered in this study to comment on the parallel between the episodes of Sodom and Gibeah is Voltaire. See 'La Bible enfin expliquée', p. 151, note 1 and 'Examen important,' p. 212, note 2.

[34] On this point see Kavanagh, 'Rousseau's *The Levite of Ephraïm*', pp. 408–413.

The sweep and seriousness of the story of *Le Lévite d'Ephraïm* as narrated by Rousseau is in some ways reminiscent of the *Oresteia*, which also addresses the problem of social norms, the expiation of great crimes, and breaking the cycle of violence and counter-violence. For Voltaire, who was not looking for more than proof of the fanaticism, barbarism and brutality of the biblical Hebrews, it was sufficient to be able to provide an instance of these qualities in the polished and sardonic prose in which he excelled. His project here being one of disenchantment and destruction, he did not look to do more. Rousseau, however, looked to the Hebrew scriptures with a more open and positive attitude, and by creatively applying his mind and imagination, was able to find things of enduring value in them.

VI

The Talmud contains a fairly long passage explaining why the people of Sodom did not have a portion in the world to come.[35] Among the reasons adduced is the following, which appears without attribution:

> The people of Sodom had a bed which visitors were made to lie down on. If he was longer than the bed, they would cut [part of him] off; if he was shorter, they would stretch him.[36]

The only escape for the unsuspecting visitor was to have a plausible excuse for not lying on the bed. If by chance a visitor were to be precisely the length of the bed, there is no indication in the text that he would come to any harm from this particular encounter.

The account of the bed of Sodom is a powerful metaphor of xenophobia and totalitarianism. Its function is to exclude outsiders, and appears to be aimed at their destruction. It imposes a purely abstract, anti-rational and specious form of equality or uniformity on human beings reduced to merely physical dimensions. It serves no useful purpose, and as a mechanism of exclusion it is gratuitously destructive. Basically it is a sadistic rite imposed by an organized society on unsuspecting outsiders, who are excluded and destroyed by it.

There is a 'dark narrative' of the Enlightenment inspired to a considerable degree by the book *Dialectic of Enlightenment*, written by two

[35] *Babylonian Talmud, Tractacte Sanhedrin*, fol. 109.
[36] *Ibid.*, fol. 109 verso.

German Jewish Marxists prominent in the Frankfurt school, Theodore Adorno and Max Horkheimer.[37] The introduction to the first German edition of the book is dated May 1944 and signed in California. The book can be read, among other things, as a meditation on the crisis of the twentieth century, and particularly on the evils associated with fascism and nazism. One of the forces Horkheimer and Adorno see as responsible for the rise of totalitarianism is instrumental reason, which the authors identify with the Enlightenment.[38] The *Dialectic of Enlightenment* also contains a searching criticism of modern mass culture, and has had considerable influence on postmodernism. One recent history of the Enlightenment has taken Horkheimer and Adorno's dark narrative of the movement as one of its main analytical themes.[39] Though Horkheimer and Adorno's book ranges from ancient Greece well into the twentieth century, it does give the Enlightenment of the eighteenth century a central role, especially for its extension of the assumptions and methods of the natural sciences to areas beyond the investigation of the laws governing natural phenomena and the pre-eminence it allegedly accords instrumental reason. It is the view of Horkheimer and Adorno that the uniformity imposed by the logic of instrumental reason and the application of the same criteria to human agents as to natural phenomena result in the uncritical and repressive uniformity of modern totalitarianisms, and beyond that of modern mass culture. Seen in this way, these forces may be taken as a modern version of the bed of Sodom. The question then becomes, did the thinkers of the Enlightenment advocate repressive forms of equality and universalism, and did the instruments they used, and the long-term goals for which they strove, subvert freedom and diversity? While this is a claim that one might plausibly make for instrumental reason, it is not one that can be readily sustained—or that Horkheimer and Adorno even make—with respect to the thought of Montesquieu or Diderot or Voltaire or Rousseau.

There is a gap between abstract categories such as instrumental

[37] Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming, New York, 1998; 1944.

[38] The figure taken as one of the main theoreticians of instrumental reason is Francis Bacon, one of the recognized founding fathers of the Enlightenment. *Ibid.*, pp. 3–5.

[39] Dorinda Outram, *The Enlightenment*, Cambridge UP, 1995.

reason and the positions actually taken by thinkers or writers dealing with contradictory situations, or simply contingencies. What the abstractions often miss in the case of the Enlightenment is the concern with moral agency and ethical categories that are central to Enlightenment thought, but which are overlooked by analyses that focus on logic or science.

One of the key features of the postmodernist critique of the Enlightenment is that its rationalism and universalism delegitimize particularism and difference, thus implicitly undermining freedom and contributing to totalitarianism.[40] Among the thinkers of the Enlightenment, Voltaire was notable for his insistence on universally valid moral principles. Yet it did not occur to Horkheimer and Adorno to criticize Voltaire on that account. On the contrary, they admire his questioning of, and opposition to, unjust authority.[41] There are a number of reasons why this should be so.

First, the principles of Voltaire's universalistic ethics are few: recognition of a beneficent and orderly Supreme Being, the right to protect oneself, and the duty to respect others by refraining from imposing on them things which one would oneself wish to avoid.[42] Secondly, this ethic is conceived in pragmatic and utilitarian terms: one has a natural propensity to seek one's own happiness, but in doing so one is obliged to avoid unnecessarily inflicting pain or distress on others. Fashion, opinion, and metaphysics are matters that can be left to individual discretion and allowed to vary indefinitely, so long as they remain separate from civic and police authority. Thirdly, the few clearly enunciated elements of Voltaire's ethical code serve a largely negative function: they are the ground on which Voltaire places himself to oppose ideologies and practices of religio-political coercion and tyranny. Voltaire does not use reason repressively to impose a stultifying, unnecessary, and brutal pseudo-equality on unsuspecting victims. Rather, he uses it critically to question and delegitimize the coercive imposition of one person's fantasy on others. His few basic principles of ethics established, Voltaire leaves a vast sphere of diversity

---

[40] For a recent defence of the Enlightenment against its postmodernist critics see Daniel Gordon, 'On the Supposed Obsolescence of the French Enlightenment', *Historical Reflections: Reflexions historiques*, 25 1999, pp. 365 385.

[41] Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, pp. 218-219.

[42] See Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, arts. 'Catéchisme du jardinier', 'Lois', and 'Vertu'.

open to individuals, and of pluralism to societies. The postmodernist view of the Enlightenment as a sort of bed of Sodom constructed from the implications of instrumental reason and the logic of repressive universalism finds no support in Voltaire's notions of society or the state. And as I have pointed out, Horkheimer and Adorno themselves did not suggest that it did.

Rousseau has been criticized for having helped lay the groundwork for modern totalitarianism, largely on the basis of certain interpretations of his concept of the general will and his comments on the political uses of education.[43] However, the criticisms of Talmon and Crocker were made in the context of the cold war, not postmodernism. Rousseau's thought is particularly rich in tensions. He tends to see and appreciate both sides of complex questions so that interpretations of him that fail to catch these tensions can hardly do justice to the complexity and balance of his thought. This seems to be the case for the totalitarian thesis, which does not give due emphasis to Rousseau's concept of liberty, or to the complexity of this concept, which in Rousseau is made to depend on sets of preconditions. We have seen above that while Voltaire tended to take the existence and functioning of society for granted, Rousseau believed that these things required explanation. He did not, however, believe that civil society could properly take only one form, as his admiration for the work of Lycurgus, Numa and Moses shows. Moreover, he recognized that highly integrated societies tended toward xenophobia as the inverse of their patriotism. According to his more sympathetic interpreters[44] Rousseau balanced a belief in universal ethical principles, among them liberty, with a keen sense of the relativity of political and social structures.

The very different ways that Voltaire and Rousseau conceptualized liberty nevertheless have a number of things in common. Both saw in human life and the integrity of human beings supreme values. Both assumed a broad, universally available and applicable moral

[43] See, for example, J. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, London, 1961, and Lester G. Crocker, *Rousseau's Social Contract: An Interpretative Essay*, Cleveland, 1968.

[44] As, for example, Shklar, *Men and Citizens*; Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, Paris, 1970; Asher Horowitz, *Rousseau, Nature and History*, Toronto, 1987; Mira Morgenstern, *Rousseau and the Politics of Ambiguity: Self, Culture and Society*, College Park, Penn., 1996; and Timothy O'Hagan, *Rousseau*, London and New York, 1999.

code, while both accepted very wide ranges of cultural diversity. In adhering to Lockean sense psychology both validated the material well-being of the individual and society, and discounted metaphysics. This emphasis on happiness defined in utilitarian terms, which is common not only to Voltaire and Rousseau, but to the Enlightenment as a whole, is sometimes regarded as shallow or vulgar, which perhaps it is. But the right of each person to associate with whomever, or whichever structures she or he chooses, tends to validate individual choice and social openness. It does not incline, as the postmodernists would have us believe, toward repressive rationalism or totalitarianism.[45] The sources of exclusiveness, among them radical nationalism and racism, are best sought outside a movement whose master fictions were cast in terms of universal humanity and liberal individualism.[46]

[45] Enlightenment and postmodernist thought share a quality of scepticism and negation. In the case of the Enlightenment, however, the thrust to determining what cannot be known is basically liberating in that it is intended, often explicitly, to free the individual from metaphysical and theological imperatives. Moreover, it is set in the context of a modest epistemology and an equally modest utilitarian ethic. The scepticism of postmodernism, which often borders on solipsism, seems to imply that nothing can be known, so anything can be done, or at least that there are no objectively valid grounds for preferring one set of actions to another.

[46] Ronald Schechter argues that antisemitism during the eighteenth century is most prominent among thinkers identified with currents of thought not usually identified with the Enlightenment. 'Rationalizing the Enlightenment: Postmodernism and Theories of Antisemitism', *Historical Reflections/Réflexions historiques*, 25, 1999.

AUTOUR DE LA REPRÉSENTATION DU GRAND PRÊTRE DES JUIFS AU XVIII[e] SIÈCLE D'APRÈS LE PELLETIER

Isabelle Martin

Le sujet abordé ici gravite autour de problèmes d'images et de sens et il nous a paru intéressant de remonter à l'origine d'idées qui ne verront leur réalisation qu'à la période des Lumières. Il sera question en particulier de la critique littéraire de l'iconographie biblique à travers les écrits d'un auteur peu connu: Jean Le Pelletier. Nous procèderons en deux temps. Une première partie sera consacrée aux commentaires plutôt dépréciatifs que Le Pelletier énonce sur la peinture religieuse de son temps, et plus spécifiquement à ses remarques sur la représentation du Grand Prêtre des Juifs. En effet, il s'étonne et s'offusque de l'ignorance de ses contemporains, et de l'anachronisme qui consiste, pour les peintres, à coiffer le Grand Prêtre des Juifs d'une mitre d'évêque. Dans la seconde partie, nous nous interrogerons sur les raisons assez paradoxales qui, selon lui, ont pu amener les peintres chrétiens à commettre des 'erreurs' aussi 'grossières'.

Jean Le Pelletier naît en 1633 à Rouen et décède dans la même ville en 1711. Esprit universel et encyclopédique avant la lettre, il s'adonne sans trop de succès à la peinture, puis il devient négociant. Erudit et curieux, il apprend le latin qu'il se met à traduire, puis nous dit Michaud[1] 'apprit avec la même facilité l'espagnol, le grec et l'hébreu'; il possède donc les langues des textes sacrés. Il étudie encore les mathématiques, l'astronomie, l'architecture et même la médecine, et se met à écrire. Nous lui devons, entre autres, des études de métrologie aussi délicates que les *Dissertations sur l'arche de Noé, et sur l'hémine*[2] *et la livre de St-Benoît*, une *Lettre touchant la pesanteur des cheveux d'Absalon* publiée dans les *Mémoires de Trévoux* en avril 1702, et le texte qui nous retiendra ici: les *Remarques sur les erreurs des peintres dans la représentation de nos mystères et dans des sujets tirés de l'histoire*

[1] D'après la *Biographie universelle ancienne et moderne de Michaud*, Graz Akademishe Druck. u. Verlagsanstalt, 1966–70, p. 223.

[2] Mesure de capacité chez les Grecs et les Romains.

sacrée. Ce texte qui concerne essentiellement la représentation des Juifs a été publié dans le *Journal de Trévoux* entre 1704 et 1705. Comme le rapporte Michaud à propos de ses premières dissertations, il s'impose ce choix éditorial pour 'ne pas occasionner de perte au libraire'[3] dans un siècle qu'il qualifie de 'délicat et difficile'.[4]

Quelques remarques personnelles avant d'aborder celles de Le Pelletier. D'abord, elles émanent d'un laïque qui manifeste sa sympathie pour les Juifs. Lié à l'oratorien[5] Lamy qui l'influence, il met en pratique les préceptes énoncés dans la préface de *l'Apparatus biblicus*. Non seulement, il faut aux chrétiens, pour mieux comprendre leur religion, connaître les '*res Judaeorum*', mais il leur faut aussi interpréter les textes sacrés à partir d'autres sources, extérieures à celle de l'Ecriture sainte[6] elle-même. Ensuite, Le Pelletier croit qu'il faut voir pour comprendre, donc reconstituer en détail par une description précise quasi ethnographique les lieux, les personnages, les décors et les fêtes des Juifs. Nous ne passerons pas en revue tous ces aspects, seul aujourd'hui un détail, mais quel détail!—puisqu'il est le symbole de l'autorité spirituelle—nous arrêtera: la coiffure.[7]

Le Pelletier n'est pas le premier à avoir ce genre de préoccupations iconographiques. Ce qui est original, c'est la forme de diffusion qu'il adopte et le public qu'il veut convaincre. Ce public, on peut l'imaginer triple. Sa première composante est évidemment l'honnête homme qui, pour juger d'une peinture, doit en comprendre les symboles et les attributs que complète un public très particulier, mais très important, les commanditaires. Ce sont pour la plupart des ecclé-

[3] Michaud, *op. cit.*, p. 223.

[4] *Idem.*

[5] Les oratoriens de Paris possédaient une grande quantité de manuscrits hébreux et se sont intéressés au judaïsme dans le but de mieux comprendre la Bible. F. Laplanche, *La Bible en France entre mythe et critique (XVI^e–XIX^e)*, A. Michel, Paris, 1994, p. 65.

[6] Lamy mentionne Philon, Josèphe, le Talmud, Maïmonide, les travaux des hébraïstes chrétiens: les deux Buxtorf, le Néerlandais Constantin l'Empereur, les traités parus dans les '*critici sacri*'.

[7] L'abbé Méry dans sa 'Théologie des peintres, sculpteurs, graveurs et dessinateurs où l'on explique les principes . . . pour représenter les mystères de N.S., ceux de la Ste Vierge, les saints en paticuliers, en 1765', reviendra—sans doute parce qu'il a lu Le Pelletier—sur la question de la mitre au chapitre XIV intitulé 'Comment on doit peindre les Pontifes': 'La Mitre qu'on leur met encore, marque l'armure, ou le casque du statut de la Foi et donc de la vérité, comme dit le Pontificat, dans la cérémonie de leur sacre', p. 112.

siastiques qui veulent orner leur église de tableaux édifiants, dont la fiabilité doit être indiscutable. (Les instructions du Concile de Trente deviennent de plus en plus difficiles à interpréter au fur et à mesure que la critique biblique rejoint petit à petit une critique historique.) Enfin, troisième composante de ce public, les peintres qui sont appelés à exécuter ces peintures, en respectant autant que faire se peut la vérité. D'où la nécessité d'une science du costume fiable, qui complète les données bibliques[8] de données historiques ou anthropologiques avant la lettre. Sylvain Amic et Sylvie Patry dans leur article 'Les recueils de costumes à l'usage des peintres (XVIII^e–XIX^e siècles): un genre éditorial au service de la peinture?' simplifient donc un peu le problème qui se pose à Le Pelletier en écrivant: 'Or si la peinture d'histoire se satisfait de vraisemblance, la peinture religieuse est, elle, astreinte à une exigence de vérité fondée sur les seuls textes sacrés'.[9]

Ces textes sacrés ne fournissent pas assez d'informations pour donner des instructions précises de la façon de représenter les Hébreux et surtout pas assez de détails pertinents tels que ceux concernant la coiffure du Grand Prêtre.

L'enquête de Le Pelletier n'émane d'ailleurs pas directement d'une source ecclésiastique et ne concerne pas une question purement religieuse ou dogmatique, mais d'iconographie pratique et de fidélité historique.

La représentation du Juif et en particulier des personnages de l'Ancien Testament pose en effet aux peintres un problème épineux. Faut-il les représenter de façon classique et irréaliste comme des icônes dont les attributs permettent de reconnaître la fonction, ou faut-il les représenter de façon 'réaliste' en recherchant dans l'Histoire une vérité—indéchiffrable pour le croyant non-spécialiste. Rappelons les instructions du Concile de Trente:

> Le saint Concile défend que l'on place dans les églises aucune image qui s'inspire d'un dogme énoncé et qui puisse égarer les simples, il veut qu'on évite toute impureté, qu'on ne donne pas aux images des attraits provocants. Pour assurer le respect de ces décisions, le saint Concile défend de placer en aucun lieu et même dans les églises qui

[8] Voir à ce propos notre article 'Le Décor biblique ou exotique dans la mise en scène de l'éloquence sacrée au XVIII^e siècle', dans *La voix dans la culture et la littérature françaises (1713–1875)*, Presses Universitaires Blaise Pascal, Juillet 2001.

[9] Dans *Histoire de l'Art*, S.E.D.E.S., Paris, n° 46, juin 2000, p. 41.

> ne sont pas assujetties à la visite de l'ordinaire, aucune image insolite, à moins que l'évêque ne l'ait approuvée.[10]

Les conséquences de cette recherche du sens ou du littéral ont été étudiées en littérature, en particulier dans les traductions et dans de nombreux ouvrages, dont ceux de Laplanche. Mais pour l'iconographie, le problème se complexifie encore du fait que la traduction des mots et la recherche du sens ne suffisent pas. Il faut encore avoir quelque modèle dont puisse dériver l'image et il n'y a, et pour cause, aucune tradition iconographique juive. Nous verrons que Le Pelletier est bien forcé de passer par des analogies avec des objets représentés ou existants.

Les peintres ne pourront se préoccuper de l'exactitude du costume des Israélites qu'à partir du moment où leurs clients ou leurs critiques sont à même d'en comprendre l'érudition. Ceci ne se produira que plus tard au cours du XVIII[e] siècle. Sylvain Amic et Sylvie Patry nous le confirment:

> A partir de la seconde moitié du XVIII[e] siècle, le soin que les artistes accordent au costume et à la représentation du vêtement, l'attention que leur portent les critiques d'art dans leurs comptes rendus, s'ils ne sont pas nouveaux, semblent obéir à des impératifs divers et parfois neufs. (. . .) De même, on peut s'interroger sur l'existence d'un discours pédagogique tout spécialement adapté aux peintres ou de publications spécifiques traduisant les fins multiples que les artistes et les critiques assignent à la représentation du costume.[11]

Par le souci qu'il a de rendre aux Juifs leur véritable place dans l'histoire sainte, Le Pelletier semble donc en avance. Mais il est bien difficile, comme le demande Molé en 1771, aux peintres de donner à la Vierge

> au lieu d'une tête copiée d'après l'Antique une tête dont ils auraient trouvé le modèle dans la lecture du 1[er] épître aux Corinthiens.[12]

Il faut encore que des érudits tel Le Pelletier leur ait décrit avec précision les mœurs des Juifs de l'époque et à quoi pourrait ressem-

[10] E. Male, *L'Art religieux après le Concile de Trente*, Lib. Armand Colin, Paris, 1932, p. 1.

[11] Dans *Histoire de l'Art*, n° 46, juin 2000, p. 39.

[12] Molé, 'Portrait de la Vierge', dans *Observations historiques et critiques sur les erreurs des peintres*, Dubure, Paris, 1771, p. 124.

bler cette tête que le texte ne décrit pas. Venons-en au détail qui nous intéresse.

Dans la dernière partie de ses *Remarques sur les erreurs des Peintres*, Le Pelletier signale que celle qui leur est 'la plus ordinaire' est de représenter, soit de front, soit de côté, le Grand Prêtre des Juifs coiffé d'une mitre semblable à celle des évêques. Cette coiffure est, à ses yeux, tout à fait inappropriée. En effet, elle ne correspond pas aux mœurs des Hébreux, et sa représentation anachronique nuit à la bonne compréhension de rites, étrangers à la religion chrétienne; et au rapport qu'entretient le chrétien avec ce qui est pour lui l'Ancien Testament. Pour prouver qu'il a raison sur ce point de détail, mais qui a l'importance que lui donne sa fonction de symbole de l'autorité, Le Pelletier, en bon disciple de Lamy, consulte quatre sources; à savoir le Texte sacré (en plusieurs langues), Josèphe, Saint Jérôme et les Rabbins qui sont en possession des Traditions juives (Maïmonide, le rabbin Abraham, etc.).

Ne nous attardons pas sur les savantes et longues explications que notre érudit donne, à partir de l'hébreu et du grec. Elles sont fort détaillées, et comme il est d'usage à l'époque, s'appuient essentiellement sur la philologie.

Venons-en tout de suite à ses conclusions, celles relatives au détail du costume:

> Mais nous pouvons recüeillir de ce que nous avons raporté; qu'il est évident que le bonnet du Grand Prêtre étoit un gros turban blanc, [on décèle ici l'analogie] au bord duquel étoit cousu une bande ou diademe blanc rayé de bleu mourant qui serroit le front en le noüant derrière la tête, [il relève que ce détail a été retenu pour la mitre] pour tenir le bonnet ferme dessus. Et que sur le milieu de ce bandeau étoit attachée une lame d'or, sur laquelle étoient gravées ces quatre lettres du nom de Dieu יהוה. Que le reste de côté et d'autre de ce bandeau, depuis les temples jusques au derriere de la tête, étoit fermé de trois rangs de petits Calices d'or en relief cousus dessus, qui representoient des fleurs de jusquiame.[13] C'est à dire une petite Coupe ou Calice à bord de coupe à la manière d'une couronne de Grenade.[14]

Tous ces détails, tous signifiants, illisibles pour le simple, risquent en insistant sur la différence entre grands prêtres juifs et évêques de

[13] Du grec 'fève de porc'. Plante des décombres, à feuilles visqueuses et à fleurs jaunâtres rayés de pourpre. Très vénéneuse.

[14] *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux-Arts*, 1705, V, p. 428.

provoquer l'exclusion. Encore qu'inversement, en marquant cette différence, elle amène aussi une meilleure connaissance de l'Autre, et évite le préjugé.

La reconstruction d'une représentation est d'autant plus indispensable que, du fait de la prohibition juive,[15] aucune image ne peut servir de modèle pour la nécessaire iconographie chrétienne. Il y a en quelque sorte un blanc, un vide, un espace resté subjectif, celui de la représentation de l'histoire juive.[16] Le discours pédagogique, la contemplation ou la méditation qui depuis le Concile de Trente, passent volontairement, en majeure partie par l'image, ont besoin devant les progrès de l'Histoire, d'inclure les Juifs en tant que juifs, et non plus comme une série de stéréotypes bienveillants ou malveillants.

Cette nouvelle herméneutique iconographique a pour principale conséquence que l'on retrouve dans son *Discours* des traces des controverses qui opposent Anciens et Modernes, à partir de la problématique du modèle et de l'imitation. En effet, Le Pelletier prend absolument parti contre les Anciens qui préconisent de continuer à illustrer la Bible à travers les mœurs des Grecs et des Romains. Ceci, en ignorant autant que possible les dimensions juives, pour ne pas prendre le risque d'illustrer anecdotiquement la Bible, et de perdre tout le code de l'allégorique lié à l'Antiquité.

> Ce n'est pas dans l'Histoire Sainte où l'on doit s'instruire des coûtumes & des mœurs des Grecs ou des Romains; c'est néanmoins dans le portrait que les Peintres nous en font qu'elles se trouvent, & où nous avons le malheur de les rencontrer. Au lieu d'y voir des Hébreux soûtenir le caractère de nos mystères, nous n'y appercevons que des Grecs et des Romains. L'imagination des Peintres remplie de l'idée de ces deux Nations, comme ces verres colorez, ne leurs laisse plus rien concevoir qui n'en porte les apparences: ou si les choses étoient de la sorte que nous les proposons, les peintres animant de la vérité, les

[15] Voir à ce propos l'ouvrage de J.-J. Goux, *Les Iconoclastes*, Seuil, Paris, 1978.

[16] Voir l'excellente synthèse de d'A. Besançon, *L'image interdite*, Gallimard, Paris, 2000.

[17] Au lieu de nous concentrer sur l'aspect iconographique, nous aurions pu procéder à une analyse rhétorique et voir de quelle manière Le Pelletier anime ses tableaux. Voir notre article 'Yves-Michel Marchais: l'Eloquence de la Chaire, de la Critique à l'Indignation', dans E. Negret et J.-P. Sermain, *Une expérience rhétorique: L'éloquence de la Révolution*, Voltaire Foundation, Oxford, 2002.

> beautez que l'Art leur inspire, nous aprendrions non seulement l'histoire de nos Mystères dans leurs Tableaux, mais encore les mœurs, & manières de ceux qui les representent.[18]

'Ces verres colorez' sont ceux que propose Rippa,[19] et qui conditionnent le langage des peintres qui préfèrent exprimer un sentiment religieux, et n'ont que faire d'enseigner les mœurs des Hébreux. Le Pelletier, conscient de la puissance des préjugés[20]—ne renonce pas pour autant à son objectif, explicitement énoncé. Il est persuadé qu'en récupérant la peinture religieuse, en la rendant plus crédible, au non de la différence bien entendu, en la détachant des stéréotypes classiques, elle deviendra plus convaincante.

De manière très clairvoyante, Le Pelletier se rend compte que les formes de représentation utilisées au XVII[e] siècle ne sont plus assez efficaces, et qu'il faut impérativement passer par le judaïsme, par l'histoire des Hébreux, pour les renouveler. La méthode s'inspire toujours des instructions du Concile de Trente, mais l'image doit évoluer, se transformer, conformément aux nouvelles connaissances.

Les récits des voyageurs revenus d'Orient ont sans aucun doute accentué et précipité, comme l'écrit F. Laplanche,[21]

> la perception de l'altérité culturelle présente dans les textes bibliques [qui] n'est pas due aux seuls progrès de l'histoire.[22]

Corollairement, une certaine fixité de l'Orient immobilisé dans ses traditions permettrait de retrouver une civilisation semblable à celle décrite dans l'Ancien Testament. Par exemple, le voyageur Chardin[23] assure en 1686 que

> ses observations aideront grandement à comprendre le pays de la Bible, étant donné que les mœurs n'y ont guère évolué depuis deux mille ans.[24]

---

[18] *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des beaux-Arts*, 1705, V, p. 431.

[19] *L'iconologie de Césare Rippa* de J. Baudoin, 1643. Publié par la Bibliothèque interuniversitaire de Lille, dans la collection Aux Amateurs de Livres, 1989.

[20] Les préjugés, voilà l'ennemi: ce cri de guerre a été poussé bien avant Bayle, bien avant Fontenelle; il jaillit à la fois de la mêlée entre humanistes et scolastiques, et entre catholiques et protestants. F. Laplanche, *L'Ecriture, le Sacré et l'Histoire*, APA, Holland University Press, Amsterdam, 1986, p. 537.

[21] *La Bible en France entre mythe et critique (XVI[e]–XIX[e] siècles)*, A. Michel, Paris, 1994.

[22] F. Laplanche, *op. cit.*, p. 72.

[23] *Journal du Voyage de M. le Chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient.*

[24] F. Laplanche, *op. cit.*, p. 72.

Sa sympathie pour les Juifs entraîne Le Pelletier, non seulement à condamner les peintres pour leur ignorance, mais encore pour leur malveillance. Les Juifs se sont-ils exclus eux-mêmes du dialogue avec le monde des Gentils par leur intransigeance dans l'application du deuxième commandement? Les peintres peuvent-ils se considérer comme exclus, comme parias, dans la société juive? Et à ce titre, ont-ils voulu se venger des Juifs?

Le Pelletier juge les peintres 'coupables' de représailles, injustifiées envers les Juifs, en perpétuant des erreurs de représentation de l'Ancien Testament dont la mitre n'est, comme il dit, qu'un:

> (. . .) échantillon qu'on propose comme un modèle pour découvrir les autres, & pour les inviter à l'avenir à les éviter et à en prévenir d'autres de même nature, mais le nombre des premiers est si grand qu'on ne sçauroit s'empêcher de croire qu'ils n'ayent toûjours pris à tache de deffigurer tout ce qui regarde les manières des Hébreux, pour se venger en quelque sorte, d'une nation qui se faisoit un principe de religion, de ne souffrir jamais chez elle, ni Peintre, ni Sculpteur, qui n'en parloit qu'avec exécration & qui ne leur souhaitoit rien moins que de devenir semblables à leurs Ouvrages, 'similis illis fiant qui faciunt ea'.[25]

Tenant compte de cette ignorance vindicative, Le Pelletier motive l'attitude dépréciative des Juifs, (vis-à-vis de la peinture de son temps qui serait justifiée par une meilleure connaissance —ce que l'on appellerait aujourd'hui le contexte— leur donnant le droit de juger de la validité d'une représentation, à partir de leur culture:

> (. . .) ils [les peintres] s'exposent au mépris des Sçavans & même du commun des Juifs, qui a le droit de leur reprocher le peu de soin qu'ils ont d'étudier l'Histoire Sainte.[26]

Le Pelletier, cependant, comprend bien qu'il est pratiquement impossible de son temps d'atteindre à la vérité historique quand les peintres abandonnant l'Ancien Testament et la représentation des Juifs, figurent le Nouveau Testament et en particulier la 'Sainte Famille'. Il regrette qu'il soit encore inconcevable de représenter Jésus et ses disciples comme, nous dit-il, des 'arabes'. Corriger le détail de la coiffure du grand Prêtre n'est pour lui qu'un premier pas, mais il nous prévient qu'il est peut-être, en 1705, encore trop tôt car 'cela prê-

[25] *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux-Arts*, 1705, V, p. 431.
[26] *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux-Arts*, 1704, p. 594.

terait à rire',[27] pour représenter Jésus-Christ ou les Apôtres autrement que 'vêtus à la Romaine'. Le Juif aura à souffrir de cette représentation inclusion/exclusion dont la frontière passe par la langue, l'hébreu pour l'Ancien Testament, et le grec pour le Nouveau Testament.

En bon cartésien, il fait confiance à la raison pour réduire la fracture, en affirmant au nom de l'histoire, l'unité de la représentation. Et il affirme '(. . .) que rien ne persuade les yeux, ni l'imagination, qu'il n'ait persuadé raison auparavant'.[28]

Ainsi, la peinture pour Le Pelletier n'a pas seulement un but esthétique, mais elle doit soutenir la raison pour instruire de la vérité historique. Le peintre est responsable du choix de détails véridiques parce que les tableaux nous font 'penser bien plus de choses qu'ils ne nous feroient voir'.[29]

En conclusion, on peut avancer que Le Pelletier, en se faisant l'avocat d'une peinture religieuse plus fidèle à la vérité historique, à l'exactitude, cherche à rendre aux Juifs leur statut historique—marque de tolérance—dans la chrétienté en atténuant l'effet de rupture que crée la représentation à l'Antique.

---

[27] *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux-Arts*, 1704, V, p. 431.
[28] *Idem.*
[29] *Idem.*

VOLTAIRE IN CONTEXT: THE EMERGENCE OF ANTIJUDAIC RHETORIC IN THE FRENCH EARLY ENLIGHTENMENT

Adam Sutcliffe

Voltaire's infamous antisemitism has generally been treated in isolation, and attempts to interpret it have frequently taken recourse to psychological or other personalizing modes of argument. Voltaire is, after all, widely represented in classic lineages of Western thought as almost the personification of Enlightenment: to present his hostility toward Judaism as in any way structurally related to his wider philosophy threatens the foundations of the most cherished values of modern liberalism. Much scholarship on Voltaire has sought to minimize the damage of this blemish on the great philosophe's reputation.

Other scholars have given a much more severe account of Voltaire's judaeophobia. For Arthur Hertzberg, Voltaire was the 'vital link' between medieval, religious and modern, secular antisemitism.[1] This and similar arguments are implicitly based on what might be described as a 'viral' model of prejudice. Antisemitism is regarded as a distinct phenomenon separable from the rest of the thought of its host, which it first infiltrates and then often increasingly infects. The spread of this virus can be charted by tracing it back to the people from whom it originally spread, and its source can be found in similar epidemics in the past. In Hertzberg's account, Voltaire is presented as the 'Patient Zero' of the disease of modern antisemitism, the prehistory of which is located in the pogroms and inquisitions of the medieval world. This model seems to me not only essentially unhistorical, but also both falsely reassuring and falsely despairing. Antisemitism is treated as a timeless phenomenon, and as such unsusceptible to normal historical analysis. Because the virus can be isolated, we are reassured that those who have not been exposed to it will remain uninfected, and that those who have fallen ill might even be cured if the right polemical medicine can be found. However, this

[1] Arthur Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews*, Columbia University Press, New York, 1968, p. 313.

theory is also despairing, because viral antisemitism is eternal. The virus periodically mutates, moves around, and goes into abeyance—but in its essence it is unchanging and undefeatable.

In this paper, I want to challenge both arguments, by questioning their common assumption: that Voltaire's antisemitism can essentially be understood in personal terms. Rather than looking to Voltaire's biography for the key to his animosity, I suggest that we must take a philosophical approach. Voltaire's antijudaic arguments are far less original than have generally been assumed: they are closely related to, and most probably to a considerable extent derived from, an intricate system of antijudaic rhetorical tropes that emerged in the clandestine philosophical manuscripts that circulated widely in France in the early decades of the eighteenth century. To understand the significance of these arguments, and the Voltairean rhetoric that descends from them, it is necessary to grasp the fraught status of Judaism in the early formulation of Enlightenment rationalism.

The presence of Judaism, as a repository of arguments and as a focus of controversy, powerfully inflected the debates of the European Early Enlightenment. As has been noted by scholars such as Richard Popkin and Silvia Berti, Jewish anti-Christian arguments, penned mostly by seventeenth-century Sephardic rabbis and polemicists in Amsterdam to fortify the Jewish commitment and pride of their own community, percolated into French and English non-Jewish radical circles by the second decade of the eighteenth century, within which they clandestinely circulated as intriguing sources of anti-Christian argument. However, more typically, Judaism was itself the target of irreligious polemic. Alongside and even entwined with the mining of Jewish texts for their critique of Christianity, Jewish textuality *in toto* was widely cast in radical discourse almost as the polar opposite of enlightened rationalism.

The anti-religious radical edge of the Enlightenment was in its early decades largely expounded through negative argument. Attempts to develop a positive rereading of the bible and of religion were fraught with difficulties: it was much easier, and more entertaining, not to reconstruct religious authority but to ridicule it. The two *Philopater* novels by Johannes Duijkerius, published in the Dutch Republic in 1691 and 1697, are an early example of this genre. These trenchantly anti-clerical novels, which were immensely popular, follow the numbing experiences of the eponymous Philopater as he trains for priesthood. Philopater particularly laments the long

hours of Hebrew study to which he is subjected. 'Holy offices, Holy objects, Holy times': the students study the Mosaic religion in such arcane detail that it seems to Philopater as if they were themselves intending to become Jewish.[2] While Duijkerius' primary satirical target is the theological pedantry of the Dutch Reformed Church, he articulates this argument through an attack on the sterile 'Jewishness' of Biblicism.

This pattern is repeated in many of the clandestine philosophical manuscripts that circulated in France in the early eighteenth century. These texts, which in many respects foreshadow Voltaire's later work, typically focus on the vigorous exploration of a cluster of recurrent themes: scientific speculation, irreligious polemic, and theories of materialism and natural religion. Although a range of antagonistic targets appear in these manuscripts, with a striking regularity Judaism in some form is positioned as the representative inverse of the positive values that they seek to propagate.

A primary ambition of many of the clandestine manuscripts was to historicize the Bible, and thus to overthrow its religious authority. The most famous text to attempt this was the notorious and highly influential *Traité des Trois Imposteurs*. The precise origins of this work remain uncertain. Its central argument—that Moses, Jesus and Mohammed, the three great prophets of monotheism, were in truth calculating impostors, inventing the regulatory details of their respective pseudo-religions in order to gain control over the duped masses—can be traced back to long before the first decade of the eighteenth century, when various manuscript versions began to circulate clandestinely, in France and elsewhere. While this text most subversively attacks the status of Jesus, Moses, as the originary impostor, has a unique status in its argument. Moses was able to dupe the Jews, the treatise argues, because of their exceptional ignorance and credulity. This analysis is presented as a rationalist historicization of the Old Testament. However, it repeatedly slips into an explicitly polemical reading of Jewish history as a narrative of exceptional stupidity and depravity.

Several other clandestine texts similarly slide from an explanatory to a polemically hostile approach to the Jewish past. A notable example is the *Dissertation sur Moyse*, an anonymous text tentatively dated

[2] Johannes Duijkerius, *Het Leven van Philopater*, 1991 [1691] pp. 83–84.

to around 1710.[3] This essay draws on the long-standing Hermetic linkage of Moses with Egyptian magic to undermine his claims to originality and divine inspiration, but culminates in a shrill attack on the enduring obstinacy of superstition of contemporary Jews.[4] A particularly strident hostility towards Judaism is expressed in the *Nouvelle Moysade*: a text presented as the story of a traveler in search of wisdom and truth. The mock-innocent narrator reports his approach to the Jews, 'in the hope of at last finding truth'.[5] Instead, though, he finds only 'fanaticism . . ., impertinence and absurdity, barbarism and savagery'.[6] The narrator then offers a detailed and scandalized report of his discovery of the Jewish Bible, dwelling on the distastefulness of Abraham's sacrifice of Isaac, Noah's drunkenness, and above all Moses' fanatical tyranny.[7] He rejoices at the Jews' historical fate, celebrating the irony that dispersal and misery have been the destiny of the chosen people of a supposedly true, loving and merciful God, and concludes with a rhetorical address to them: 'And you, furious people, vile and coarse men, deserving slaves to the yoke that you bear, go, take away your books, and get away from me'.[8]

The extreme ferocity of this text extends beyond the level necessary for argumentative force or polemical effect, and suggests a deeper, frustrated anger. No amount of rationalist satire could dislodge the Jewish Bible from its foundational position in the Judaeo-Christian view of history. The anomalous survival of the Jews and their texts was a persistent reminder of the inconclusivity of attempts to establish a fully convincing counter-history. In an era prior to the development of archaeology and rigorous linguistic analysis, clandestine polemicists—like Voltaire, a generation later—had no serious extra-textual evidence with which to challenge the Bible. They could

[3] *Dissertation sur Moyse*, MS Bibliothèque Mazarine, Paris, 1194, 59–111; Ira O. Wade, *The Clandestine Organisation and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750*, 1938, pp. 138–9.

[4] *Ibid.*, pp. 59, 107.

[5] *La Nouvelle Moysade*, MS Aix 10, p. 2.

[6] *Ibid.*, 3: 'Je crois errer dans le champ de l'imposture: tout porte le fléau du fanatisme, tout est marqué au coin de l'impertinence et de l'absurdité, de la barbarie et de la férocité!'

[7] *Ibid.*, p. 17.

[8] *Ibid.*, pp. 16–18: 'Et vous, peuple furieux, hommes vils et grossiers, dignes esclaves du joug que vous portez, allez, reprenez vos livres, et eloignez vous de moi'.

only reiterate familiar anti-biblical arguments with increasing insistency and violence.

Dislodging the authority of the Bible required establishing an alternative account of the history of the Jews. One of the most widely circulated clandestine manuscripts, the *Opinions des Anciens sur les Juifs*, attempted to address this question. This lengthy text, consisting of four loosely connected sections, was assembled at some stage before 1722 by Jean Baptiste de Mirabaud (1675–1760), secretary of the Académie Française.[9] Citing a wide range of classical sources, including Diodorus Siculus, Strabo, Plutarch, Juvenal, Horace and Martial, the text concludes that the ancients' hatred of the Jews was universal, and that 'people felt they had good reasons to hate and despise them'.[10] The Jews deserved contempt because of their absurd customs, their despicable character, and the fact that they themselves hated everybody else.[11] Above all, though, the Jews were despised because of their credulous belief in the absurd miracles contained in their scriptures. The unstated but unmistakable underlying intention of this text is to undermine the authority of Christianity by discrediting the judgment of its earliest Jewish disciples. However, Jewish history, both biblical and non-biblical, almost exclusively bears the polemical brunt of this argument.

A different historiographical strategy is exemplified by Henri de Boulainvilliers' *Abregé de l'Histoire Universelle Jusqu'à l'Exode*.[12] Boulainvilliers here advances a rationalist interpretation of Genesis and Exodus that clearly bears the stamp of Spinoza's influence. Closely echoing the first chapter of the *Tractatus Theologico-Politicus*, Boulainvilliers asserts that the ancient Hebrews' fearful notion of God was a product of their profound scientific ignorance: all awesome natural phenomena were attributed to the supernatural power of God. However, Boulainvilliers offers a very different interpretation of the early history of other civilizations. In contrast to the superstitious Hebrews, he argues that the Chinese and the Egyptians had a much purer notion of the Divinity.[13] While surmising that the lifestyle of the Jewish Patriarchs was 'more or less the same as that led today by the desert

[9] Wade, *Clandestine Organization*, pp. 205–21.
[10] *Opinions des Anciens sur les Juifs*, MS Bibliothèque Nationale, NAF, 4369, p. 182.
[11] *Ibid.*
[12] *Abregé de l'Histoire Universelle Jusqu'à l'Exode*, MS Bibliothèque Nationale FF 6363.
[13] *Ibid.*, pp. 153–4.

Arabs',[14] he emphasizes the much greater sophistication of Egyptian culture. He then goes on to cover Egyptian history in much more extensive detail than his treatment of the Bible.[15]

Taking his lead from the seventeenth-century prioritization of Egyptian chronology and culture by John Marsham and John Spencer, Boulainvilliers applied this theory in a deliberately polemical manner. Although the title of his text invites the expectation of a history conventionally based on the Old Testament narrative, Boulainvilliers in fact offers an anti-biblical counter-history, in which Jewish history is systematically deprivileged and the contrasting sophistication of the Egyptians maximized. While ostensibly engaging in a serious exercise of comparative cross-cultural history, Boulainvilliers' effective concern, like that of most of the clandestine manuscript authors, is almost exclusively polemical.

Voltaire repeatedly asserted that he found the Jews a distasteful subject. 'It is with regret that I discuss the Jews: this nation is, in many respects, the most detestable ever to have sullied the earth', he writes in the article on 'Tolerance' in his *Dictionaire Philosophique*.[16] In this essay, however, he repeatedly returns to Jewish themes; as he does in the volume as a whole, almost a third of which consists of sustained attacks on the Pentateuch.[17] Despite his professed desire to dismiss the Jews as a historical irrelevance and a cultural embarrassment, Jews populate his writings more ubiquitously than any other people. This structural contradiction arches over a cluster of fundamental intellectual paradoxes that mark Voltaire's approach to Judaism, the Jewish Bible and Jewish history. These paradoxes directly echo those encountered in the earlier work of Mirabaud, Boulainvilliers and other clandestine polemicists. They derive from the tension, encountered by all these writers, between the desire to historicize the Bible, and simultaneously to polemicize against it.

Voltaire's vast historical work, the *Essai sur les mœurs* (1756) has been widely recognised as a landmark in historiography. In this majestic, sprawling survey, he advanced a new vision of 'universal

[14] *Ibid.*, 176.
[15] *Ibid.*, 178–348.
[16] Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, in *Oeuvres Complètes*, ed. Louis Moland, 1877–85, vol. II, pp. 517–518.
[17] David Levy, 'Voltaire et son exégèse du Pentateuque', *Studies in Voltaire and the Eighteenth Century*, 130, 1975, p. 223.

history', based not on events, but on the distillation of the cultural 'spirit' of nations and past eras.[18] This project, however, was also pointedly polemical: the message of the *Essai*, and of its emphasis on the moral sophistication of non-Christian societies, was to highlight the detrimental influence of priesthoods in general, and the Christian priesthood in particular.[19] Voltaire's most explicit target was Bossuet's *Discours sur l'histoire universelle* (1681). This incorporation of all history into the framework of the Bible was not in fact universal at all, Voltaire argued, but merely an account of 'four or five peoples, and mostly of the small Jewish nation, which has either been ignored or justly despised by the rest of the world'.[20] In the *Essai* he pointedly almost ignored the Jews, giving them only a brief mention subsumed within his lengthy section on the Arabs. Jewish history, as recounted in the Old Testament, was for Voltaire anti-history, in deliberate contrast to which he forged his own historical narratives.

Voltaire's unfavorable comparison of Judaism to the superior cultural achievements of other civilizations draws on the long-standing tradition, from Spencer to Toland, of emphasis on the sophistication of ancient Egypt. His most direct antecedent, though, is Boulainvilliers' *Abregé*. Voltaire closely echoes Boulainvilliers' juxtaposition of Egyptian wisdom and Chinese simplicity to the primitivism of the ancient Hebrews.[21] The bitingly satirical tone of Voltaire's belittling of Jewish history is much bolder than Boulainvilliers' playfully subversive irony, but the substance of their arguments is very similar.

However, Voltaire's repeated portrayal of the ancient Jews as inveterate imitators stands at odds with his professed historiographical aim to demonstrate the general principles of cultural influence between civilizations. 'All nations . . . often imitate the cults and ceremonies of others', he writes in the introduction to the *Essai*.[22] He follows

[18] See J.H. Brumfitt, *Voltaire Historian*, Oxford Univ. Press, London, 1958, esp. pp. 61–70.

[19] This point is made by Carl Becker, in *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, 1932, p. 111.

[20] Voltaire, *Le Pyrrhonisme de l'histoire*, in *Oeuvres Complètes*, ed. Louis Moland, vol. XXVII, p. 237.

[21] See Benítez, Miguel, 'L'ailleurs dans la littérature clandestine: La Chine comme arguement' in *Idem, La face cachée des Lumières*, 1996.

[22] Voltaire, *Essai sur les Mœurs*, in *Oeuvres Complètes*, ed. Moland, v. XI, p. 13.

this observation with a long excursus highlighting the foreign origins of many Jewish traditions: the principle of cultural transmission that he has just presented as universal is immediately applied to the Jews in the very different spirit of a hostile exposé of hypocrisy. History, for Voltaire, is constitutively and irreducibly oppositional to the Bible. He thus applies his historical methodology not in order to reinterpret the Jewish past, but solely to discredit its leading source. This leads him, like so many of his intellectual antecedents, into a classic Enlightenment paradox. While demanding that the Jews renounce their claim to a privileged place in history, Voltaire simultaneously refuses, or is unable, to evaluate them according to normal historical standards.

A similar suppressed tension suffuses Voltaire's attacks on the Jewish Bible. The Old Testament, as we have seen, is in his eyes simply a collection of confused, absurd stories that are utterly worthless as historical evidence. However, he nonetheless uses this same text as the basis for his allegations of the exceptional barbarism, immorality and primitiveness of the ancient Jews. To take just one example: he ridicules the biblical account of the slaughter of the Midianites as impossibly exaggerated, but also cites the biblical figure of 23,000 massacred victims as evidence of the Jews' appalling bloodthirstiness.[23] Voltaire decries Scripture on two incompatible grounds, as both utterly discredited and uniquely scandalous. These twin accusations are frequently elided together, masking the incoherence of simultaneously rejecting the authority of the Jewish Bible and using it as a source for anti-Jewish polemics.

The essential features of Voltaire's approach to Judaism are clearly foreshadowed by several earlier anticlerical thinkers. The themes of Voltaire's attacks—Jewish barbarism, primitivism, superstition and stupidity—reiterate those of many of the earlier French clandestine manuscripts, as well as of other early eighteenth-century writings by English Deists such as Matthew Tindal.[24] The importance of the English Deists in providing a source for Voltaire's critiques of the Old Testament was noted long ago by Norman Torrey. The clan-

[23] Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, M.xix. 526–7; 'Un chrétien contre six juifs', M.xxix. pp. 510–11; *Dieu et les hommes*, M.xxviii. p. 172.

[24] On Tindal, *Voltaire and Judaism*, see Norman L. Torrey, *Voltaire and the English Deists*, 1930, pp. 112–29.

destine nature of French philosophical radicalism in this period makes tracing its diffusion more difficult, but we know that Voltaire possessed a number of early eighteenth-century clandestine texts. Ira Wade, in his early study of this literature, has very plausibly surmised that early eighteenth-century French clandestine radicalism was a key influence on his work.[25]

The question of influence, however, is of much less significance than that of the structural centrality of antijudaic rhetoric to the arguments of both Voltaire and his forerunners. Judaism uniquely highlighted the limits of the historiographical logic of the Enlightenment. While aspiring to interpret the past of all peoples on an equal basis, eighteenth-century rationalists were unable to transcend the level of polemic, above all against the biblical account of history, and against its eternally over-determined carriers: the Jews.

Voltaire was by no means the first historian to be caught within this gap between the claims and the capabilities of Enlightenment reason. The ethical inadequacy of the Old Testament narrative, at least according to seventeenth-century Protestant standards, had been exhaustively explored by Pierre Bayle in his *Dictionnaire historique et critique* (1697). However, whereas for Bayle the incommensurability of the ancient Jews' moral standards and their divine election was a key manifestation of the inscrutably mysterious relationship between reason and faith, for Voltaire the same biblical passages simply provide a springboard for piercing and scurrilous satire. The parallels between Voltaire and Bayle have also been studied in detail.[26] Voltaire's use of the supposedly unedifying scriptural episodes highlighted by Bayle was, however, filtered through two generations of English and French Deistic radicalism. These intervening generations abandoned Bayle's sense of the historical mysteriousness of the Jewish Bible, turning instead to a polemical onslaught on this text, not only because of its status as the textual basis for Christianity, but also precisely because of its resistance to alternative historical explanation.

Voltaire is the inheritor of this frustrated anger, and its most eloquent, obsessive and violent exponent. Judaism preoccupies Voltaire because it encapsulates the residuum of myth and tradition that is

[25] Ira Wade, *Clandestine Organization*, 274–5; *idem, The Intellectual Development of Voltaire*, 1969, pp. 511–63.

[26] See Haydn Mason, *Pierre Bayle and Voltaire*, 1963.

impervious to his Enlightenment critique. Attempting to demolish biblical myth with logical reason, his attacks slide off their target, unable to find an effective grip. His use of internal textual evidence to expose the logical contradictions of Scripture cannot undermine the authority of the Bible as myth. His circular argument is dependent on precisely what it aims to destroy. It is therefore inevitably inconclusive, and achieves its impact not through logic but, through sheer rhetorical power. It is this that drives Voltaire's relentless repetition, with increasing ferocity as his writing career progressed, of the barbarism, immorality and insignificance of the Jews.

LA JUDÉOPHOBIE SAVANTE DANS L'ALLEMAGNE DES LUMIÈRES: JOHANN DAVID MICHAELIS

Dominique Bourel

Johann David Michaelis n'est pas tout à fait un inconnu en France.[1] Il fut un des meilleurs orientalistes de son temps et son oeuvre permet de toucher les rapports du piétisme, et de l'*Aufklärung* avec le judaïsme. Enfin il offre une possibilité remarquable de s'interroger sur un phénomène qu'on retrouvera tout au long du XIX[e] et du XX[e] siècle, celui de la judéophobie savante, de l'antisémitisme des experts. Nous présenterons donc rapidement sa biographie avec son milieu d'origine (Halle) et celui de ses activités (Göttingen) puis ses rapports avec Moses Mendelssohn et enfin sa réfutation du célèbre ouvrage de Christian Wilhelm Dohm *Sur la Réforme politique des Juifs* paru en 1781.

Il naît en 1717 à Halle, centre du piétisme prussien mais aussi métropole de l'orientalisme européen, des études juives, rabbiniques et même 'palestinologiques'.[2] Son père Christian Benedikt Michaelis (1680–1764) est professeur de langues orientales à l'université et fut l'un des collaborateurs de *l'Institutum Judaicum* créé par Johann Heinrich Callenberg (1694–1760) en 1728 dont les archives sont encore aujourd'hui une mine pour la recherche.[3] Son grand oncle Johann Heinrich Michaelis (1668–1738) successeur à la chaire d'orientalisme d'August

---

[1] Il figure en bonne place dans *l'Histoire de l'antisémitisme* de Léon Poliakov, vol. III, *De Voltaire à Wagner*, Calmann-Levy, Paris, 1968, pp. 185, 193–194, 206 mais a presque disparu—avec l'index—dans la nouvelle édition, Paris, 1981, vol. II, pp. 77–78. Voir aussi les pages éclairantes malgré quelques erreurs de Georges Gusdorf, *Les origines de l'herméneutique*, Paris, 1988, pp. 133–134. Son *Introduction au Nouveau Testament* fut traduite par J.J. Chenevière, Genève 1822. Je remercie vivement les collaborateurs du département des manuscrits de la *Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek* de Göttingen de leur aide lors de mon travail dans les papiers de Michaelis, cités *Cod. Mich.*

[2] Hendrik Budde und Mordechai Levy (Hgg.) *Von Halle nach Jerusalem. Halle, ein Zentrum der Palästinakunde im 18. und 19. Jahrhundert*, Halle, 1994 ainsi que Eveline Goodman-Thau und Walter Beltz (Hgg.) *Von Halle nach Jerusalem*, Halle, 1994.

[3] Walter Beltz (Hg.) *Übersetzungen und Übersetzer* im Verlag J.H. Callenberg, Halle, 1995.

Hermann Francke à Halle est l'éditeur de la *Biblia Hebraica* (1720) l'une des toutes premières éditions quasi critique.[4] Elle dépassait en valeur celle d'un autre grand hébraïsant—qui lisait une page de Talmud par jour—le *Hofprediger* calviniste Daniel Ernst Jablonski (1660–1741)—publiée à Berlin en 1699.

Michaelis étudie à Halle à l'université à partir de 1733. Il sera particulièrement marqué par l'enseignement du théologien Siegmund Jacob Baumgarten et approfondira –avec son père—l'hébreu biblique et michnique ainsi que l'araméen, l'arabe et l'éthiopien. Halle est un grand centre d'études juives, rabbiniques et même de 'palestinologie'. Les professeurs sont aussi souvent priés de donner leur 'avis' (*Gutachten*) sur des questions posées par les ouvrages des juifs.[5]

En 1741 il commence un voyage d'étude de deux ans en Hollande et en Angleterre. A Leyde, il rencontre Albert Schultens et à Londres il aide le pasteur allemand de la cour royale. A Oxford il écoute les célèbres *Leçons* de Robert Lowth (1710–1787) sur la poésie sacrée des hébreux.[6] Michaelis éditera plus tard ces leçons avec des notes et des *epimetra*.[7]

En 1742 il revient à Halle où il enseigne et sera 'appelé' en 1745 dans la nouvelle université de Göttingen[8] qu'il ne quittera plus. Professeur 'extraordinaire' en 1746, puis 'ordinaire' en 1750 il exer-

[4] Karl Heinrich Rengstorf, 'Johann Heinrich Michaelis und seine *Biblia Hebraica* von 1720' in Norbert Hinske (Hg.) *Halle. Aufklärung und Pietismus*, Heidelberg, 1989, pp. 15–64.

[5] Udo Arnoldi, *Pro Iudaeis. Die Gutachten der hallischen Theologen im 18. Jahrhundert zur Frage der Judentoleranz*, Berlin, 1993. J.D. Michaelis, *Lebensbeschreibung* (. . . .) Rinteln Leipzig 1793 Hans-Jaochim Krauss, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments* (1956), Neukirchen 1982 (3e.ed), Rudolf Smend, 'Johann David Michaelis und Johann Gottfried Eichhorn. Zwei Orientalisten am Rand der Theologie' in Bernd Möller (Hg.) *Theologie in Göttingen*. Göttingen 1987, pp. 58–81 et surtout la monographie d'Anna Ruth Löwenbrück, *Judenfeindschaft im Zeitalter der Aufklärung. Eine Studie zur Vorgeschichte des modernen Antisemitismus am Beispiel des Göttinger Theologen und Orientalisten J.D. Michaelis (1717–1791)*, Frankfurt a.M. Bern 1995.

[6] Robert Lowth, *De sacra poesis Hebraeorum* (. . . . . .) 1753, revue en 1763. Il existe une traduction française de cet ouvrage fondamental, *Leçons sur la poésie sacrée des Hébreux*, par M. Sicard, Avignon, 1812 (rééd. 1839). Pour les enjeux poétiques et théologiques voir James Kugel, *The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and its History*, New Haven, 1981, Baltimore-London, 1998.

[7] Roberti Lowth A.M. Collegii Novi Socii et Poeticae Publici Praelectoris de Sacra Poesi Hebraeorum Praelectione Academicae Oxoniae habitae (. . . . .). Notas et epimetra adiecit Ioannes David Michaelis (. . . .) Goettingae 1758–1761.

[8] Dans l'immense littérature sur cette université, Luigi Marino, *Praeceptores Germaniae. Göttingen 1770–1820*, Göttingen, 1995 (or. ital. Torino 1975) et Rudolf Vierhaus (Hg.) *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*. Göttingen, 1985.

cera toute sa vie dans la faculté de philosophie et non dans celle de théologie où régnait encore une stricte orthodoxie luthérienne mais sans droit de censure; il enseignera même aussi un peu de dogmatique. Göttingen est, à l'époque, la plus importante des universités allemandes et il en est un des rouages les plus efficaces. Secrétaire de l'Académie Royale en 1751, il en prendra la direction en 1761. Il commence à publier dans les *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen* qu'il dirige entre 1753 et 1770 et fondera ensuite une des premières revues orientalistes, *l'Orientalische und exegetische Bibliothek* (1771–1785) suivie par la *Neue orientalische und exegetische Bibliothek* (1786–1793) dont il fut à la fois le rédacteur en chef et à peu près l'unique auteur. Cette trentaine de volumes sont une parfaite illustration du savoir exégétique du temps. Son activité d'arabisant est un peu moins bien connue que ses mérites dans la fondation de la méthode historico-critique de la Bible. Il traduit la *Description de l'Egypte* d'Abulfida (1273–1331) en latin (1776) et réussira à convaincre le Roi de Danemark Friedrich V de 'sponsoriser' une expédition dans le sud de l'Arabie.

On sait que Carsten Niebuhr dirigera cette expédition (1761 1767) dont il sera d'ailleurs le seul à revenir; ses récits furent traduits dans toutes les grandes langues européennes. C'est Michaelis qui avait rédigé un *Recueil des questions proposées à une société de savants qui par ordre de sa majesté danoise font le voyage de l'Arabie.*[9] Cette activité de géographe du Proche et Moyen Orient l'aidera beaucoup dans ses commentaires de la Bible; il publiera aussi un *Spicilegium geographiae hebraeorum exterae post Bochartum* (Göttinguae 1769–1780). Dans sa *Dissertatio de punctorum hebraerorum antiquitate* (1739) il plaide pour l'origine ancienne des points utilisés pour lire l'hébreu, ainsi qu'il le rappelle dans sa *Grammaire hébraïque.*[10] Très vite il reviendra sur cette position, ainsi qu'on peut le lire dans *Beurtheilung der Mittel, welche man anwendet, die ausgestorbene hebräische Sprache zu verstehen.*[11] Reconnaissant du mérite aux grammairiens juifs entre les X^{e} et XII^{e} siècles, il ajoute que les juifs modernes ne sont nullement les meilleurs juges en la matière;

[9] Francfort sur le Mayn 1763 (or. all. Frankfurt a.M. 1762). Voir Henry Laurens, *Les origines intellectuelles de l'expédition d'Egypte. L'Orientalisme islamisant en France (1698–1798).* Istamboul-Paris, 1987, pp. 223, 232–233.

[10] *Hebraische Grammatik. Nebst einem Anhang von gründlicher Erkenntniß derselben, Halle,* 1745.

[11] Göttingen, 1757.

en effet, ce n'est plus leur langue maternelle et ils doivent l'apprendre 'comme nous'. De plus comme ils ne savent ni le grec ni le latin, ils ne peuvent remplir la fonction des scholastes grecs. Ce qui est une immense différence avec l'arabe. Il va même jusqu'à regretter le peu d'appétence pour la vulgate dans les milieux protestants. Pour lui l'arabe ainsi que les dialectes de l'Orient sont fondamentaux pour l'intelligence de l'hébreu. Il remporte le prix de l'Académie des sciences et des belles lettres de Berlin à laquelle il refusera pourtant d'être élu, malgré les efforts de beaucoup, dont d'Alembert. La question était: 'Quelle est l'influence réciproque des opinions d'un peuple sur le langage et du langage sur les opinions?'.[12] La version française augmentée fut très lue, mais il n'était pas du tout satisfait de la traduction.[13] Il se montre en faveur des parlers régionaux et des patois. Tout au long de sa vie il publiera des grammaires de l'hébreu, de l'arabe, de l'araméen et du syriaque, ainsi que sept volumes des *Supplementa ad lexica hebraïca*. (Göttingen 1784–1798). Il a traduit et commenté la Bible, les deux testaments, l'Ancien (1769–1783) et le Nouveau (1778–1790, 1790–1792). Mais lorsque paraît son *Einleitung in die göttilichen Schriften des alten Bundes* en 1787, elle est déjà scientifiquement dépassée, ce qui n'est pas le cas de son introduction au Nouveau Testament. Il est en même temps un excellent vulgarisateur qui s'intéresse beaucoup aux *realia*, à l'archéologie et qui tentera désespérement de sauver une orthodoxie modérée avec l'examen des sources qui n'est déjà plus la *critica sacra*: Ainsi que le résume parfaitement Georges Gusdorf:[14]

> L'interprétation de Michaelis reconnaît les droits de la raison et de la critique, dans les limites d'une orthodoxie réduite au strict minimum; le texte n'est plus intouchable, et l'inspiration se trouve réduite à l'essentiel. Mais surtout, l'exégèse ne se limite pas à l'étude littérale du texte. La science biblique dépasse de beaucoup en ampleur la philologie hébraïque; elle inclut la connaissance de l'espace-temps, géographie et histoire, des institutions des mœurs et de la mentalité. Si l'on ne veut pas interpréter à tort et à travers le document biblique, il faut réacti-

[12] Daniel Droixhe, *La linguistique et l'appel de l'histoire (1600–1800). Rationalisme et révolutions positives*, Droz, Genève, 1978, pp. 374–480.

[13] *De l'influence des opinions sur le langage et du langage sur les opinions*, trad. par André Pierre Le Guay de Prémontval et Jean Bernard Mérian, Brême, 1762, rééd. Stuttgart, 1974. Le gros dossier des archives Michaelis *Cod. Mich.* documente les difficultés de la traduction. Le texte allemand parut à Berlin en 1760.

[14] *Op. cit.* p. 133.

> ver la situation concrète au sein de laquelle il s'est constitué, dans son relief vivant, toujours sous entendu, et que l'exégète doit être en mesure de suivre.

Avant sa mort en 1791, il reçut tous les honneurs par exemple celui de membre associé étranger de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres de Paris.[15] Ses amphithéâtres étaient pleins et il fut étudié et lu autant par les protestants que par les catholiques et les juifs, en relation avec tous les savants de son temps. Ses archives déposées à Göttingen contiennent des centaines de lettres dont une partie infime a été éditée;[16] son immense savoir décourage encore malheureusement trop de chercheurs comme il a rebuté ses rares traducteurs des XVIII et XIX[e] siècles: Jean Bernard Merian, l'un des ponts entre les francophones et les germanophones de Berlin écrit:

> Pour faire goûter votre livre (De l'Influence) en français, il faut l'accommoder au génie de cette langue: voilà pourquoi il sera, je crois, nécessaire de renvoyer dans des notes les passages chargés d'érudition.[17]

De même Sicard va élaguer:

> Quant aux notes de M. Michaelis et aux additions qu'il a faites à l'ouvrage même, nous en avons traduit ou abrégé quelques unes; nous en avons omis un plus grand nombre, malgré le mérite distingué de leur auteur; (. . . . .) En effet beaucoup de ces notes n'ont qu'une relation éloignée avec la Poésie sacrée, et se rapporte plutôt à l'érudition en général; de telle sorte qu'elles détournent l'attention du sujet principal, et s'écartent du plan de M. Lowth. Certaines ont pour objet la critique et l'interprétation du texte hébreu, dans celles-ci Michaelis a très souvent recours à la langue arabe et aux autres idiomes orientaux. Il est facile de sentir qu'elles ont encore moins de rapport avec la Poésie sacrée, et qu'elles ne peuvent convenir qu'à ceux qui s'appliquent à l'étude de ces langues.[18]

Le débat avec Moses Mendelssohn (1729 1786) commence dès 1754, un an avant les premières publications (1755) de ce dernier.[19] En

[15] Dacier à Michaelis, 22 mars 1789. Ses relations avec la France mériteraient une étude puisqu'il est lié, outre au Capucin Louis de Poix avec Pastoret, de Sacy, Barhélémy, de Guignes, de Villoison et l'abbé Guenée, l'érudit adversaire de Voltaire.

[16] J.G. Buhle (Hg.) *Literarische Briefwechsel von Johann David Michaelis*, Leipzig, 1784–1795. Voir par exemple Ronald Grimsley, 'J.D. Michaelis and J. d'Alembert' in *Revue de Literature Comparée*, xxxiii (1959), pp. 258–261.

[17] *Mérian à J.D. Michaelis*, 25 décembre 1759, *Cod. Mich.* 326.

[18] *Op. cit.* édition de 1839, intr. p. XV.

[19] Karlfried Gründer, 'Johann David Michaelis und Moses Mendelssohn' in Jacob

effet à la parution de la pièce de Lessing *Die Juden*, Michaelis publie une recension venimeuse de ce morceau, l'un des premiers à présenter sur scène une description positive d'un juif:

> Le voyageur inconnu est en tout point tellement bon, tellement noble, tellement préoccupé de ne pas faire de mal à son prochain et de ne pas l'insulter par le soupçon sans preuve, tellement cultivé qu'il n'est pas impossible—mais trop invraisemblable—que dans ce peuple aux principes, au mode de vie et à l'éducation hostile, ou du moins froid, vis à vis des chrétiens, puisse se former, pour ainsi dire tout seul, une telle âme noble (. . . . .). Mais la vérité courante et l'honnêteté ne trouvent aussi rarement parmi ce peuple, que les quelques exemples ne diminue pas la haine contre lui autant qu'on pourrait le souhaiter.[20]

Mendelssohn écrit alors à l'un des jeunes *maskilim* de Berlin, le docteur Aron Emerich Gumperz (1723–1769):

> Ces pensées me font rougir de honte. Je ne suis pas en état d'exprimer tout ce qu'elles m'ont fait ressentir. Quelle humiliation pour notre nation aux abois! Quel mépris exagéré! Le peuple commun des chrétiens nous a toujours pris pour une déjection de la nature, comme les ulcères de la société humaine. Mais, de la part d'un savant, je m'attendais à un jugement plus modéré; de ceux là, je supposais même la modération illimitée dont on nous reproche d'habitude de manquer tout le temps.[21]

Michaelis prit assez mal cette lettre, divulguée au public et même traduite en français. Il rédigera un compte rendu positif des *Dialogues Philosophiques* (1755) sans savoir que Mendelssohn en était l'auteur, ce dont ce dernier le remercie chaleureusement:[22] 'Votre approbation me réjouira, votre critique m'enseignera et les deux m'inciteront à progresser dans ma réflexion'.

Les deux hommes dialogueront toute leur vie, sans jamais se rencontrer, par recensions interposées et par lettres, se recommandant mutuellement des visiteurs. Mendelssohn rédige un compte rendu élogieux du prix de l'Académie remporté par Michaelis dans les *Briefe die neueste Litteratur betreffend* dont il fut d'un des principaux animateurs.

Katz und Karl Heinrich Rengstorf (Hgg.) *Begegnung von Deutschen und Juden in der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Tübingen 1994, pp. 25–50 et naturellement Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, London-Philadelphia, 1973. Il existe une vingtaine de lettres entre les deux auteurs.

[20] *GGA*, 13 juin 1754, pp. 620–622.

[21] Nous citons l'édition critique commençée en 1929 et reprise par Alexander Altmann, Stuttgart 1971sq. et dirigée aujourd'hui par Eva Engel, *Jub.A.* 11, 9–13.

[22] *GGA*, 29 mai 1755, *Mendelssohn à Michaelis*, 7 septembre 1755, *Jub.A.* 11, 15–16.

> A mon sens, l'un des ouvrages les plus importants que nous ayons sur cette matière. Cette tâche exige bien plus qu'une simple érudition linguistique, elle exige aussi une connaissance profonde des opinions et une capacité de jugement philosophique. Talents que l'on trouve rarement rassemblés en une personne.[23]

Michaelis fut quant à lui un observateur très attentif de 'l'affaire Lavater'—réexaminée aujourd'hui à frais nouveau—durant laquelle Mendelssohn avait été sommé soit de réfuter un ouvrage de Charles Bonnet (traduit et préfacé par Lavater) ou de . . . . . se convertir. Cette fois-ci Michaelis, comme la quasi-totalité de l'intelligentsia berlinoise, prit le parti de Mendelssohn, au grand contentement de ce dernier.[24]

Mendelssohn lui envoie sur commentaire à *Kohelet*[25] dans lequel il n'hésite pas à indiquer qu'il a aimé et cité sa paraphrase.[26] Lorsqu'il publie le premier volume en 1770 de son *Droit Mosaïque*, dont nous parlerons plus bas, Michaelis se réjouit de lui envoyer:

> Très cher Monsieur,
>
> Vous vous différenciez d'une manière tellement exceptionnelle par une réflexion philosophique sur la législation divine, par rapport à la plus grande partie du peuple à qui Moïse a donné ses lois civiles, que je crois qu'un livre, dans lequel précisément les commandements sont examinés d'un côté philosophique, ne peut pas trouver meilleur lecteur et juge que vous. Je prends donc la liberté de vous envoyer la première partie de mon droit mosaïque qui vient juste de paraître. Il ne comporte absolument aucune controverse de la religion juive avec la nôtre, seulement contre ceux qui critiquent les lois de Moïse et qui veulent soupçonner ses lois en disant que ces lois sont parfaitement accordées aux conditions du pays et du peuple et donc seraient les meilleurs seulement pour les israélites mais encore pour tous les peuples.[27]

Nos protagonistes correspondent aussi sur les *Psaumes* qu'ils traduisent tous les deux.[28] Mendelssohn est assez impatient de lire la traduction de Michaelis:

---

[23] *Jub.A.* 5/1 (1991) pp. 105-118 (*LB.*13 et 20 XII 1759).

[24] *GGA* 31 mars 1770, pp. 330-331 *Jub.A.* 12/1, 213.

[25] *Sefer Megillot Kohelet*, Berlin, 1770, *Jub.A.* 14, 145-207, et 12,1, 217 (*Mendelssohn à Michaelis*, 13 mars 1770).

[26] *Op. cit.* 14, 160 et *Poetischer Entwurf der Gedancken des Prediger Buchs Salomon*, Göttingen, 1751, Bremen, Leipzig, 1762 qui contient une traduction littérale et une paraphrase poétique.

[27] *Michaelis à Mendelssohn*, 27 janvier 1770, *Jub.A.* 12/1, 213.

[28] *Jub.A.* 10/1 2 où le savant éditeur Werner Weinberg compare les deux versions.

> Je dois avouer que je suis assez peu satisfait de toutes les traductions des psaumes que j'ai vues jusqu'à aujourd'hui, avec les poétiques encore moins qu'avec celles qui sont en prose. Lorsque—par hasard—elles rendent le sens, elles pervertissent l'authentique poésie hébraïque à cause de la versification occidentale.[29]

Celle de Michaelis paraîtra en 1771 et celle de Mendelssohn en 1783.

Parmi les sujets qui semblent préoccuper beaucoup Michaelis, il y a la circoncision et il demande à Mendelssohn si ce n'est pas un moyen, comme le pense le grand Albrecht von Haller—un temps lui aussi professeur à Göttingen—d'empêcher toute masturbation.[30] Elle serait plus douloureuse pour les juifs que pour les gentils. Mendelssohn nie que cette raison soit exacte, rappelle le dictum talmudique *yad la ama tekatzes* (*Shab.* 108b) selon lequel 'la main portée sur le membre viril, qu'elle soit coupée' et en profite pour corriger une erreur de Johann Buxtorf.[31]

Michaelis livre un compte rendu élogieux des *Ritualgesetze der Juden*, traité de droit rabbinique compilé par Mendelssohn pour les autorités prussiennes[32] sous l'autorité du grand rabbin de Berlin Hirschel Levin et publié en 1778. Cet ouvrage n'intéressera pas seulement le philologue mais aussi le juriste; de plus il se lit avec plaisir. Il est aussi plutôt bienveillant dans son article sur la traduction attribuée à par Markus Herz parue en 1782 de l'opuscule de Menasseh ben Israel *Justice pour les Juifs* rédigé en 1656 pour Cromwell.[33] Mendelssohn y adjoint une importante préface,[34] presque uniquement l'objet du texte de Michaelis qui accepte le pouvoir rabbinique de bannissement que Mendelssohn refuse. Ou plutôt, il se situe entre les deux positions: le fait que le judaïsme soit une minorité explique qu'il souhaite donner une image positive de lui-même et donc qu'il punisse ceux dont le comportement est contraire à ses lois. C'est la 'tyrannie des rabbins' qui offre une vision négative aux chrétiens que condamne Mendelssohn. En ce qui concerne sa traduction des *Psaumes* (1783), il ne croit pas beaucoup à l'idée de poétique des hébreux.

[29] *Mendelssohn à Michaelis*, 12 novembre 1770, *JubA.* 12,1, p. 233.

[30] *Michaelis à Mendelssohn*, 8 mars 1771, *JubA.* 12/2, pp. 6–8.

[31] *Mendelssohn à Michaelis*, 10 avril 1771, *JubA.* 12/2, pp. 8–10 et pp. 208–209. Je remercie Simon Schwarzfuchs d'avoir explicité pour moi ce passage.

[32] *Ritualgesetze der Juden* (1778) in *JubA.* 7, 109–251, *OEB* XIII, 1778, pp. 72–77.

[33] Menasseh ben Israel, *Justice pour les Juifs*. trad. et notes Lionel Ifrah, Editions du Cerf, Paris, 1995.

[34] *JubA.* 8, 1–25, *OEB*, XX (1782) pp. 8–18.

Il convient volontiers qu'elle est agréable à lire mais pas toujours conforme à. . . . 'notre allemand'.[35] Enfin, c'est la grande oeuvre philosophique de ce dernier, *Jérusalem, ou pouvoir religieux et Judaïsme* (1783) à laquelle Michaelis ne consacrera pas moins de quarante pages éclairantes et assez fidèles dans sa revue.[36] Son attention se concentre sur la seconde partie; il montre que pour Mendelssohn l'essence du judaïsme semble venir uniquement de la Bible. Il ne cache pas son assentiment et le félicite de confier que le judaïsme ne se targue pas de vérités éternelles, indispensables et exclusives pour le salut des hommes. En réalité, Mendelssohn décrit une théocratie sans vouloir utiliser le mot, on se demande bien pourquoi. Michaelis préfère de beaucoup des bons juifs—dont Mendelssohn—que des convertis, où se recrutent les délinquants et fauteurs de troubles. Non seulement Mendelssohn est un bon juif mais même un 'rabbanite'. Bref, il a parfaitement compris que Mendelssohn défendra jusqu'au bout les commandements de la Torah. Mais il a bien remarqué aussi que Mendelssohn ne soufflait mot du Messie ni du retour en Palestine, l'un des grands arguments antijudaïques de Michaelis.

Ce dernier respecta toute sa vie Mendelssohn, sa figure comme ses écrits, mais, comme beaucoup d'autres (Hamann par exemple), il ne pouvait comprendre que l'homme de l'*Aufklärung* put rester un bon juif. Mendelssohn qui savait apprécier son érudition semble avoir compris assez vite le danger que pouvait représenter un tel expert bien plus compétent que beaucoup d'esprits forts, malveillants et ignorants. L'un de ses meilleurs ouvrages sur le monde juif est le *Mosaïsches Recht*.[37]

C'est un livre qui s'adresse non seulement aux philologues et aux orientalistes mais encore aux juristes et aux chrétiens actuels. L'origine précise de l'ouvrage est un *privatissimum* qu'un juriste danois Olaus Rabenius, en charge de la rédaction d'une constitution—il

[35] *OEB* XXII (1783) pp. 46–58.

[36] *Jub.A.* 8, 99–204, *OEB* 22 XXII (1783) pp. 59–99 et 165–170.

[37] 1770–1775, plusieurs fois réédité. Il existe une traduction anglaise et danoise ainsi qu'un résumé en français, Bordeaux, 1785. Voir Rudolf Smend, 'Aufgeklärte Bemühung um das Gesetz. Johann David Michaelis *Mosaisches Recht*' in *Wenn nicht jetzt, wann denn? Aufsätze für Hans Joachim Kraus zum 65. Geburtstag* hg. von Hans Georg Geyer et alii., Neukirchen 1983, pp. 129–139 et le superbe article de Jonathan M. Hess, 'J.D. Michaelis and the Colonial Imaginary: Orientalism and the Emergence of Racial-Antisemitism in Eighteenth-Century Germany' in *Jewish Social Studies*, New York, 6:3 (2000) pp. 56–101, que nous suivons.

deviendra professeur à Uppsala –lui avait demandé en 1757 sur le droit mosaïque. Il souhaite suivre *l'Esprit des Loix* et l'appliquer aux temps de Moïse. Composé de six parties, fortement charpenté en 307 paragraphes, il présente avec talent une masse immense de connaissance utilisant par exemple les ouvrages de Carsten Niebuhr et son travail sur l'Ancien Testament. Il y exprime sans ambages son admiration pour le judaïsme ancien. Il repère les traces du droit égyptien et fixe les grandes articulations, droit civil/droit privé, puis propriété, personnes, obligations, guerre, crime de sang, témoignage, procès, etc. Il est évident que le droit mosaïque n'oblige pas les chrétiens mais il est divin et sage contrairement à ce que pensent les déistes. Politiquement on utilise toujours Moïse et son droit pour arguer de l'origine divine de la royauté. Pour Michaelis c'est très exagéré; les rois d'Israël ne sont pas aussi absolus qu'on le dit et seraient plutôt en faveur d'une monarchie constitutionnelle. Ces lois ne viennent pas de Dieu directement mais sont largement empruntées aux Egyptiens. Moïse améliore un *jus consuetinarium* plus ancien. L'Egypte pour Michaelis, est un modèle d'expansion douce, d'économie maîtrisée. La libération d'Egypte permet aux Israélites de progresser dans l'humanité en les imitant. Mais il tient à infirmer toute continuité entre les anciens hébreux et les juifs modernes. Ce sont les Arabes qui seraient les vrais héritiers des Israélites. Il faut considérer ces lois comme celles d'un pays lointain et des restes de la plus ancienne sagesse législatrice. Il s'agit en quelque sorte d'établir la généalogie de notre droit. Globalement son jugement est assez positif.

Le débat public va commencer réellement avec la parution de l'ouvrage de Dohm *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781) traduit immédiatement en français en *De la Réforme politique des Juifs* (Dessau, 1782). On connaît par la minutieuse enquête de Paolo Bernardini[38] l'extraordinaire écho de ce petit livre. Michaelis en rédigera une longue recension.[39] Le livre de Dohm n'avait pas été très apprécié à Göttingen puisqu'avant la longue étude de Michaelis, était paru un article très vindicatif dans les *Göttingische gelehrte Anzeigen* du

[38] Paolo Bernardini, *La questione ebraica nel tardo illuminismo tedesco. Studi intorno allo 'Über die bürgerliche Verbesserung der Juden' (1781)*, Firenze, 1992. Nous avons réédité avec une introduction et des notes la traduction française de 1782 (Paris, 1984).

[39] *OEB* XIX (1782) pp. 1–40.

1 décembre 1781. Michaelis écrivit tout de suite à Dohm pour lui dire qu'il n'était pas l'auteur de cette critique qui affirmait que la religion ne jouait aucun rôle dans l'état exceptionnel dans lequel les juifs étaient maintenus. En effet c'est leur caractère, dépravé depuis l'antiquité, qui les place en marge de la société. Aussi longtemps qu'ils resteraient juifs, ils seraient au ban de celle-ci. Ce texte, assez haineux, émanait de Michael Hissmann (1752–1784) professeur de philosophie à Göttingen qui avait déjà attaqué le *Phédon* (1767) de Mendelssohn, ce qui montre bien que *l'Aufklärung*, même dans cette ville, était loin d'être accepté par tous[40] et que les juifs continuaient à être l'objet d'attaques.[41]

Avec ce texte de Michaelis, il s'agissait d'un débat d'une tout autre portée puisqu'il était l'un des plus grands experts de son temps en matières juives et hébraïques. C'est la raison pour laquelle Dohm réimprimera le texte *in extenso* dans la seconde partie de son ouvrage publié en 1783.[42] Dohm prend position sur cette critique, et on possède aussi une réaction de Mendelssohn envoyée à Dohm qu'il imprima à la suite dans ce second volume.

La critique de Michaelis se fonde sur une lecture attentive du texte de Dohm dont il extrait quelques phrases et paragraphes judéophobes, reconnaissant que le peuple juif est le plus mauvais et le plus pourri de tous les peuples européens (p. 33). Il est évident que les Juifs commettent plus de crimes que les Allemands. Retenons l'entrée de cette épithète dans le lexique orientaliste car c'est une des premières fois qu'on remplace le terme de chrétiens par celui d'allemands focalisant les termes de la polémique et passant de manière inconsciente à la question: 'qu'est-ce qui est allemand?' Selon les déclarations de vol, les juifs sont vingt cinq fois plus délictueux que les allemands. Michaelis évoque ensuite la 'fierté', le *Nationalstolz*, lié à l'élection et affirme que la Palestine restera toujours la destination ultime des juifs (p. 42).

> Un pays qui a de tels espoirs ne sera jamais autochtone (einheimisch) du moins n'a pas l'amour patriotique du champ paternel et s'il habite

[40] L. Marino, *op. cit.* p. 252.

[41] Stefan Brüdermann, *Göttinger Studenten und akademische Gerichtsbarkeit im 18. Jahrhundert.* Göttingen, 1990 pp. 334, 361, 364–372, 393.

[42] Dans ce second volume paru en 1783 on trouve parmi le dossier réuni par Dohm, la recension de Michaelis, *OEB* XIX (1782) pp. 1–40 se trouve pp. 31–71, la réaction de Mendelssohn, pp. 72–77 et la longue mise au point de Dohm pp. 151–348.

> séparément (. . . . .) se trouve en danger d'être berçé d'illusion par un enthousiaste ou bien être conduit dans la folie par un charmeur de rat de Hameln (p. 43).

Vient sa grande objection qui relève de l'antique accusation selon laquelle les juifs ne pourraient pas combattre le Shabbat, ce que Dohm avait réfuté sans difficulté. De plus pendant que les Allemands meurent à la guerre—il pense à la guerre de sept ans 1756–1763—les Juifs se reproduisent. Ils se marient plus jeunes, ont plus d'enfants, en meilleure santé et vont donc finir par limiter l'augmentation naturelle de la population allemande. On aura donc bientôt en Allemagne un état juif (p. 46), fantasme récurrent dans la culture allemande, depuis Luther jusqu'aux antisémites de la République de Weimar.

Certes on peut raffiner sur leur participation à la guerre mais non sur le caractère séparatiste de leurs lois alimentaires qui interdisent un régime commun. De plus Michaelis ne veut pas faire confiance à leur serment, reprenant ici Johann Andras Eisenmenger, autre érudit orientaliste luthérien, professeur à Heidelberg et tristement célèbre pour son *Entdecktes Judentum* (1700) qu'il réfute dans d'autres passages. Pour Michaelis il n'est même pas certain qu'on puisse les utiliser comme colons, sauf à les envoyer dans les îles cultiver la canne à sucre (p. 41). Johnathan Hess a montré de manière convainquante que cet exemple n'était pas pris au hasard.

Il discute ensuite certaines propositions de Dohm comme leur entrée à l'université. Comment leur donner le titre de docteur en droit, ou avoir des juges issus d'un peuple étranger (p. 58)? Il déconseille le libre accès à l'université car il est globalement opposé à l'augmentation de la population étudiante, ainsi qu'il l'a écrit dans son livre passionnant sur les universités[43] où il accuse les juifs d'être responsables de la cherté de la vie estudiantine en faisant monter artificiellement le prix de la mode vestimentaire, surtout chez les nouveaux arrivants. Il refuse toutefois de les faire expulser des villes universitaires et conseille de leur acheter. . . . leurs bibliothèques. Il ne veut pas leur donner une complète autonomie dans les affaires

[43] *Räsonnement über die protestantischen Universitäten in Deutschland*. Frankfurt, Leipzig, 1768–1776 (rééd. Aalen 1973) par exemple, vol. IV, pp. 541–565, 700. Voir Hans Georg Herrlitz und Hartmut Titze, 'Die Studiersucht der armen Leute: Göttinger Denkschriften zur Überfüllung der Universität im 18. und 19. Jahrhundert' in H.G.H und Horst Kern (Hg.) *Anfänge Göttinger Sozialwissenschaften* . . ., Göttingen, 1987, pp. 96–126.

civiles puisqu'il pense approfondir par là les différences entre chrétiens et juifs.

Ce qui frappe est le fait que, Michaelis n'utilise nullement son savoir immense d'orientaliste pour réfuter Dohm. Pour lui l'émancipation est une question sociale et même éthnique: il parle d'une 'race du Sud', même s'il ne faut pas on le sait surcharger ce terme de race au XVIII[e] siècle, chez Blumenbach et Christoph Meiners, ses collègues de Göttingen, il n'a pas le sens du XIX[e] siècle.[44] Les juifs selon Michaelis ne souhaitent nullement se mêler aux autres peuples; Dohm veut 'améliorer' les juifs; c'est peine perdue, ils ne s'intègreront jamais.

Dramatique est la substitution de l'épithète chrétienne par celui d'allemand. On se trouve ici à la racine d'une logique d'une proximité menaçante, sur fond de fragilité puisque l'Allemagne comme telle n'a aucune existence politique au XVIII[e] siècle. Göttingen fait partie du duché de Hanovre. C'est, déjà, l'aspect sombre, nocture de l'*Aufklärung*, qui naît devant nous, là où on l'attendait le moins.[45]

Pour Michaelis le judaïsme est dégénéré, comme pour Dohm, mais pas pour les mêmes raisons. Pourtant le *Mosaïsches Recht* témoigne d'une grande admiration pour le judaïsme, mais relégué dans l'antiquité; à Mendelssohn il écrit son bonheur de pouvoir traiter des lois de Moïse sans évoquer le judaïsme actuel. La conception de Michaelis est pour une partie seulement issue de la théologie mais ne parle plus du déïcide. Ce qui vient de ses connaissances historiques et politiques contribue à 'désorientaliser' les juifs. Alors les juifs ne sont ni des orientaux authentiques ni des européens. Ils ne sont ni les descendants des Israélites, ni des modernes. On ne pourra même pas, comme le voulait Dohm, en faire des colonisateurs. Dohm croit pouvoir les 'régénérer', Michaelis n'y croit pas.

---

[44] L. Marino, *op. cit.* Friedrich Lotter, 'Christoph Meiners und die Lehre von der unterschiedlichen Wertigkeit der Menschenrasse' in Hartmut Boockmann und Hermann Wellenreuther (Hgg.) *Geschichtswissenschaft in Göttingen*, Göttingen, 1987, pp. 30 75. Christoph Meiners est bien plus franchement judéophobe mais dans ce débat (qui inclut J.F. Blumenbach, I. Kant et J.G. Herder, au moins) il convient très très attentif à la chronologie précise des textes cités. On sait que l'adjectif 'sémite' est introduit par August Ludwig Schlözer en 1771 pour distinguer un groupe de langues et les peuples qui les parlaient.

[45] Rainer Erb und Werner Bergmann, *Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780–1860.* Metropol, Berlin, 1989.

Ainsi ils ne sont plus tout à fait des orientaux, pas vraiment des européens et donc encore moins des allemands. Toute cette science qui devait aider à comprendre et découvrir puis à respecter l'Autre menera simplement à le nier. Contrairement à ce que pensait le Siècle des Lumières et *l'Aufklärung*, il ne suffit pas de connaître pour sortir du préjugé et de l'erreur. Il ne suffit pas de savoir pour aimer.

RÉVOLUTION

LA RHÉTORIQUE ANTIJUIVE DANS LA PRESSE CONTRE-RÉVOLUTIONNAIRE 1789–1792

Ouzi Elyada

La campagne de l'émancipation des juifs en France commence au lendemain de la prise de la Bastille. Cette campagne se transforme trés vite en un champ de bataille médiatique. Dans l'espace public libre et démocratique qui se constitue en France à partir de l'été 1789, partisans et opposants des juifs se battent les uns contre les autres à l'aide des moyens de communication. Ils se servent d'abord de médias oraux: les discours publics prononcés à l'Assemblée Nationale, dans les clubs et dans la rue. Mais ils emploient également le média imprimé, les pamphlets, les images volantes et surtout les publications périodiques. A l'aide de ces moyens de communication, les juifs et leurs partisans essaient de modeler une opinion publique favorable qui fera pression sur les institutions révolutionnaires et notamment sur l'Assemblée Nationale. Face à eux le groupe qui s'oppose de manière la plus virulente aux juifs, fut la droite anti-révolutionnaire. Dès l'été 1789, ce groupe connu sous le nom des 'Noires' et dirigé par des députés comme l'abbé Maury, est soutenu par une vingtaine de publications périodiques dont une partie sont de purs organes d'information comme *La Gazette de Paris* et d'autres sont des publications à caractère satirique comme le *Journal de la Cour et de la Ville*. Des entreprises commerciales sont à l'origine de ces publications, mais une grande partie est également subventionnée par la liste civile de la Cour.[1]

Dans ce texte, nous allons examiner comment la presse de droite

[1] Sur la presse de la droite anticonstitutionnelle, voir J.P. Bertaud, *Les Amis du Roi*, Librairie Académique Perrin, Paris, 1984. W.J. Murray, *The Right Wing Press in the French Revolution, 1789–1792*, London, 1986. H. Chisik, *The Production, Distribution and Readership of a conservative journal of the early French Revolution: The Ami du Roi of the Abbé Royou*, Philadephia, 1992. Laurence Coudart, *La Gazette de Paris: un journal royaliste pendant la Révolution française*, L'Harmattan, Paris, 1995.

Note: L'ensemble de la presse de droite citée dans cet article a été consulté à la Bibliothèque Nationale à Paris.

mène une campagne antijuive, quelles stratégies stylistiques et thématiques sont employées et avec quels effets.

La Presse anti-révolutionnaire et les juifs avant février 1790

Jusqu'à fin décembre 1789, la presse d'information de droite s'occupe très peu de la question juive et on trouve même des journaux qui soutiennent les juifs. C'est le cas de la *Gazette de Paris* dirigé par De Rozoi qui fait l'éloge vers mi-novembre du livre de l'Abbé Grégoire sur la Régénération des juifs,[2] et publie entre le 15 et le 18 novembre une série d'articles où il dresse un bilan historique des persécutions subies par les juifs, pour conclure qu'une intégration immédiate des juifs dans le corps des citoyens est nécessaire.[3]

Un premier changement dans l'attitude de la *Gazette de Paris* à l'égard des juifs se manifeste dans ses comptes rendus des débats de l'Assemblée Nationale, fin décembre 1789, concernant l'éligibilité des non-catholiques aux fonctions municipales. Dans ce débat qui se déroula entre le 21 et le 24 décembre, les députés de la droite anti-révolutionnaire et notamment l'Abbé Maury, s'opposent violemment à accorder aux juifs les droits de citoyens. *La Gazette de Paris* signale que l'abbé Maury

> a parlé contre les juifs et contre les comédiens. Il a prétendu que les premiers ne pouvaient, par l'influence même de leur Loi, être jamais bons soldats, bons cultivateurs, bons artisans . . . la loi de Moise a tellement lié la politique à la religion, leur connexité est si grande qu'il est presque impossible que les juifs soient citoyens français, à moins qu'ils ne renoncent en grande partie aux principes de la Loi . . .[4]

L'auteur de ce compte-rendu n'ajoute pas ses propres réflexions à l'argumentation de Maury, pourtant il consacre plus d'espace aux discours antijuifs et ne mentionne que brièvement des arguments en leur faveur.

Si la *Gazette de Paris* est encore quelque peu hésitante, les autres journaux d'information contre-révolutionnaire manifestent clairement

[2] *Gazette de Paris*, 11 novembre 1789, ce compte-rendu se réfère au livre de Grégoire, *Motion en faveur des Juifs*, publié à Paris en 1789. Sur ce texte, voir, David Feuerwerker, *L'Emancipation des Juifs en France*, Albin Michel, Paris, 1976, pp. 49–152.

[3] *Gazette de Paris*, 15–18 novembre 1789.

[4] *Ibid.*, 25 décembre 1789. Sur ce débat, voir D. Feuerwerker, *op. cit.*, pp. 320–327.

leur choix. Selon *Le Journal Général de la France* de Fontenai, 'M. l'abbé Maury a combattu avec force les opinions de M. Clermont-Tonnerre et il a arraché des applaudissements à l'Assemblée'. Alors que *Le Journal de Versailles* fait l'éloge de l'abbé Maury pour avoir eu '. . . le courage de présenter de très justes idées . . .'[5]

Le 28 janvier 1790, l'Assemblée accorde le droit de citoyen aux juifs de Bordeaux et de Bayonne.[6] la *Gazette de Paris* qu'on a vu encore hésitante fin décembre 1789, se joint maintenant ouvertement aux partisans de l'abbé Maury. Dans le numéro de 31 janvier 1790, De Rozoi consacre un article de fond à la question juive. Là, il abandonne ses idées éclairées sur le besoin d'accorder les droits de l'homme aux juifs, et se joint aux opinions réactionnaires de la droite cléricale. Il parle de ce peuple maudit 'qui avait porté ses mains sanguinaires sur le divin fondateur d'une religion', il demande donc

> quel intérêt peut faire désirer que les juifs soient citoyens actifs, pourvu qu'ils soient heureux? N'a-t-on déjà oublié que le Roi de France était aussi le Roi très Chrétien, Ne peut-il être Roi des Français sans être Roi des juifs?[7]

L'attaque contre le nouvel ordre révolutionnaire, oblige donc les journalistes comme De Rozoi, à abandonner leur soutien personnel aux juifs et à se joindre à l'idéologie qui vise à restaurer l'Ancien Régime et à rétablir l'autorité du Roi et de l'église catholique. L'antijudaïsme traditionnel se mêle déjà ici à l'antijudaïsme politique qui essaie d'écarter les juifs de l'appareil d'État.

Le fait que l'Assemblée Nationale accorde le droit de citoyens actifs aux juifs portugais n'empêche pas la presse de droite de continuer ses attaques. Pendant le mois de février 1790 cette presse essaie de créer l'impression que la décision de l'Assemblée a été très mal reçue par la population catholique dans les provinces. Dans son numéro du 12 février, la *Gazette de Paris* raconte que

> le jour où l'on a reçu à Bordeaux la nouvelle du décret rendu en faveur de juifs, les jeunes négociants, qui se trouvaient à la Bourse en ce moment, indignés qu'on leur assimilait les enfants d'Israël, firent

[5] *Journal Général de la France*, 26 décembre 1789. *Journal de Versailles*, No. 85, 28 décembre 1789.

[6] D. Feuerwerker, *Ibid.*, pp. 338–342.

[7] *Gazette de Paris*, 31 janvier 1790. Voir aussi, *Journal Général de France*, No. 30, 31 janvier 1790.

> aussitôt preuve de citoyens actifs: Ils chassent de la Bourse à l'instant même et le soir même de la Comédie ces pauvres Israélites. On disait hautement ce que nous avons écrit il y a quelques jours, que le Roi des français ne devait pas être le Roi des juifs . . .

La *Gazette* considère donc que ses slogans antijuifs étaient bien reçus et intériorisés par les lecteurs.[8]

La Représentation diabolique des juifs

A partir du mois de février 1790, la presse de droite commence à développer une stratégie bien définie pour représenter les juifs. Cette stratégie consiste à traiter les juifs de deux manières. D'une part elle propage des images diaboliques de juifs qui participent à une vaste conspiration contre la France catholique, visant ainsi à déclencher la peur, la haine et la colère contre eux. D'autre part elle vise à ridiculiser et à humilier les juifs grâce à la satire et au comique burlesque et grotesque.

Mais la droite ne s'intéresse pas aux juifs en soi. A travers ses attaques, cette presse vise à saboter le processus de création d'un nouvel ordre révolutionnaire par l'Assemblée, en discréditant les groupes patriotes associés avec des 'malfaiteurs' comme les juifs, les protestants et les francs-maçons.

La stratégie de faire peur et d'éveiller la colère est employée par la presse à partir du mois de mars 1790. C'est à cette période que l'Assemblée Nationale discute de la question des biens du clergé qu'elle voulait mettre à la disposition de la Nation. Pour la *Gazette de Paris* il s'agit d'un complot judéo-protestant. Le journal informe le 29 mars 'qu'on a des acheteurs tout près—les protestants et les juifs attendent qu'on leur livre leur proie . . .'[9] Le *Journal Ecclésiastique* pour sa part, présente une vision apocalyptique de la France future

> . . . Le décret est porté, la France n'en veut plus. La demeure des saints est livrée aux ennemis des noms chrétiens. Les Rabbins en mesurent l'enceint; ces temples qui n'avaient retenti jusqu'ici que des louages du Christ, demain retentiront des malédictions contre le Christ car ils vont établir dans ces lieux saints leurs synagogues . . .[10]

[8] *Gazette de Paris*, 12 février 1790.
[9] *Gazette de Paris*, 29 mars 1790.
[10] *Journal Ecclésiastique*, t. IV, mars 1790, pp. 282–283.

Cette image de la France judaïsée va être propagée tout au long de l'année 1790. Cette année-là, la presse de droite continue à transmettre des informations partiales et fortement orientées contre les juifs. On ne trouve aucune référence à la campagne de la Commune de Paris en faveur des juifs, ni aux différents pamphlets des provinces qui réclament l'émancipation des juifs de l'Est.[11] Par contre, cette presse accorde toute son attention aux pamphlets antijuifs qui participent à la propagation de rumeurs sur la conspiration judéo-protestante-franc-maçonne. Ce fut le cas du journal de droite *Le Bulletin* qui consacre une grande partie de son numéro du 19 mai 1790 à une analyse du pamphlet *'Réflexions sur les juifs d'Alsace'* du député Pflieger qui parle des mœurs perverses et antisociales des juifs.[12]

Pendant la première moitié de 1790, cette presse attaque à travers les juifs, les députés patriotes comme l'évêque d'Autun, l'abbé Grégoire ou Mirabeau, considérés comme des agents au service de judaïsme mondial. Mais à partir de l'été 1790, la droite élargit le cycle de ses ennemis et considère l'ensemble des députés patriotes à l'Assemblée comme un instrument judéo-protestant-franc-maçon, dont le but est de persécuter et anéantir la France catholique.

La presse de droite utilise à l'appui de son argument l'adoption par l'Assemblée de la Constitution Civile du Clergé, fin décembre 1790. Pour La *Gazette de Paris* il n'y a aucun doute que l'Assemblée Nationale soit vendue aux juifs. Dans son numéro du 20 janvier 1791, De Rozoi constate que

> . . . lorsqu'on fait avec solennité des proclamations en faveur des juifs, tandis que tout ce qui tient soit au Christianisme soit à la Monarchie est l'objet d'une proscription générale, on se demande à soi-même quels sont donc les titres des enfants d'Israël à notre prédilection nouvelle? Seraient-ils écrits pour nous sur le mont Golgotha, comme la loi ancienne le fut pour eux sur le Mont Sinai . . .[13]

Ce type d'argumentation est développé le lendemain par l'abbé Royou dans son journal *L'Ami du Roi*, puis reproduit dans les semaines qui suivent par toute la presse anti-révolutionnaire.[14]

---

[11] Sur la campagne en faveur des Juifs en 1790, voir, D. Feuerwerker, *op. cit.*, pp. 329 382. Frances Malino, *Un Juif rebelle dans la Révolution: La vie de Zalkind Hourwitz (1751–1812)*, Berg, Paris, 2000, pp. 109–137.

[12] *Le Bulletin*, No. 40, 19 mai 1790.

[13] *Gazette de Paris*, 20 janvier 1791.

[14] *L'Ami du Roi*, (de l'abbé Royou), 21 janvier 1791. Voir également, *Journal Général*

A la suite de l'adoption de la Constitution Civile, qui devait soumettre le clergé à l'autorité de la Nation et de l'État, un vrai schisme religieux se développe en France. Une partie du clergé, qui s'oppose à la Constitution civile, refuse de prêter serment civique à la Nation et attaque violemment le clergé assermenté, constitutionnel.

De son côté la presse de droite commence au début de 1791 à assimiler le clergé constitutionnel aux juifs. Dès mars, Le *Journal de la Noblesse* annonce, sur un ton cynique que les nouveaux évêques constitutionnels vont prêter serment dans les synagogues, et Le *Journal de la Cour et de la Ville* ajoute qu'ils vont également être circoncis.[15]

Les premiers mois de 1791 voient l'apogée de la campagne antijuive dans la presse de droite. Si pendant l'année 1790, les journalistes de la droite se contentent de se référer aux juifs quand leur sort est discuté à l'Assemblée, en 1791 le thème juif apparaît presque chaque jour dans cette presse. Ce thème est détaché maintenant de l'événement et devient un moyen rhétorique, utilisé contre les ennemis de la droite. Cette presse se sert du thème juif pour dévaloriser et injurier les députés des clubs patriotes et note ceux des Jacobins, des Cordeliers mais aussi les membres de la droite modérée comme Clermont-Tonnerre.

La décision de l'Assemblée Nationale d'accorder le 27 septembre 1791 le droit de citoyen à l'ensemble des juifs du royaume, surprend la presse de la droite. La *Gazette de Paris* publie un court compte-rendu du débat, rédigé en style très sec et inséré en dernière page du journal. On peut trouver le même style de compte-rendu dans *L'Ami du Roi* de l'abbé Royou et dans *Journal Général de France*.[16]

Dès lors, et jusqu'à la chute de la Monarchie en août 1792, la presse d'information contre-révolutionnaire va très peu se référer aux Juifs. Se sentant incapable d'influencer l'Assemblée, elle va laisser le soin d'attaquer les juifs à la presse satirique.

de la France (de Fontenai et Royer-Brun), 3 février 1791, *Journal Général de la Cour et de la Ville*, No. 43, 12 février 1791.

[15] *Journal de la Noblesse*, No. 11, 1 mars 1791, *Journal de la Cour et de la Ville*, No. 34, 3 avril 1791.

[16] *Gazette de Paris*, 30 septembre 1791, *L'Ami du Roi* de l'abbé Royou, 30 septembre 1791, *Journal Général de France*, 28 septembre 1791.

La Représentation satirique des juifs

La satire politique était l'un des principaux moyens utilisés par la droite contre le régime révolutionnaire. Dès l'automne 1789 on voit naître de vrais journaux satiriques de droite qui vont ridiculiser, de manière systématique, les principes, les institutions et les leaders révolutionnaires.[17]

Cette presse diffuse la satire antijuive à partir de février-mars 1790 et continue jusqu'à la chute de la Monarchie. Déjà au début mars 1790, *Le Journal en Vaudeville* consacre une grande partie de son numéro 3 à une satire antijuive. Le numéro répond à une caricature, diffusée à la fin de février 1790, représentant l'évêque d'Autun, 'lorgnant amoureusement la bourse que lui offre un rabbin, pour l'égarer à défendre la cause des juifs portugais'. A la suite de cette caricature, le rédacteur du journal publie un long dialogue entre l'évêque et un rabbin. Le dialogue est composé de plusieurs scènes montrant comment les juifs avaient mobilisé l'évêque d'Autun pour défendre la cause juive portugaise. Le Rabbin propose à Talleyrand de l'argent car, 'Nous comprenons, je pense—car il s'agit de finance—car c'est là notre science'. L'Evêque, séduit par l'argent assure que 'Je prendrais en main vos droits—si désormais, les hébreux moins avides—suivent l'honneur et les Lois'. La dernière scène se déroule après la victoire des juifs portugais le 28 janvier et c'est le Rabbin qui prononce un chant de joie.

> Nos frères désormais heureux—auront ici, comme chez eux,—cité, patrie et état—Alléluia—On ne ravira plus nos biens—nous aurons les droits des chrétiens—sans être moins juifs pour cela—Alléluia . . .[18]

Ce texte donnera le départ a une longue campagne satirique visant les juifs et leurs alliés. A la tête de cette campagne se trouve Le *Journal Général de la Cour et de la Ville.* Son rédacteur, Gautier de Syonnet utilise une grande variété de formes satiriques pour ridiculiser les ennemis de la droite. Dans son numéro du 15 janvier 1791, il rédige une liste comique d'adresses des députés. D'après cette liste, l'évêque d'Autun habite au '. . . ci-devant rue des juifs, délogé à cause

[17] Sur la presse satirique de la droite pendant la Révolution, voir W.J. Murray, *The Right Wing Press in the French Revolution, 1789–1792*, Royal Historical Society Studies in History, London, 1986, pp. 213–230.

[18] *Journal en Vaudeville*, No. 3, mars 1790.

de la concurrence des nouveaux citoyens actifs . . .'.[19] Neuf jours plus tard, le 24 janvier 1791, Gautier se sert de récits anecdotiques pour ridiculiser l'évêque d'Autun, qui, selon lui, a perdu 50 mille écus dans un tripot de la capitale la mieux garnie d'escrocs et de filles, mais qui grâce aux juifs a pu continuer à jouer.[20]

A côté de Talleyrand, c'est l'abbé Grégoire qui a été la cible la plus visée de la satire de la droite. Le *Journal de la Noblesse* le décrit en ces termes: '. . . c'est ce pendant obscur, ce curé qui tantôt catholique, tantôt circoncis, mais toujours fanatique tel que Judas, vend lâchement son âme à qui veut la payer'.[21] Le *Journal de la Cour et de la Ville* se sert d'anecdotes satiriques pour annoncer que Grégoire est nommé à l'évêché de Tours et on assure qu''une colonie juive se dispose à s'y établir sous son égide . . .'.[22] Sept mois plus tard, le 26 août, Gautier note qu'on remarque à Bordeaux, à Metz et à Nancy que 'depuis le moment où les Israélites se sont persuadés que le pontife Grégoire était le Messie, ils n'ouvrent plus leurs fenêtres quand il fait de l'orage'.[23]

L'année 1791 est la plus riche en attaques satiriques contre les députés, amis des juifs. Mais comme mentionné précédemment, la presse de la droite accuse, à cette période, l'Assemblée d'être vendue aux juifs, notamment après la signature de la Constitution Civile du Clergé. Dans son numéro du 16 janvier 1791, Le *Journal Général de la Cour et de la Ville* publie une chanson satirique sur les juifs et la Constitution:

> Par les fatals décrets, désormais ô Chrétiens
> Il faut Judaïser pour être citoyen
> Pour prêter, nous aurions l'usurier de Judée
> Le sophiste, l'impudent, le protestant, l'athée
> Synagogues, Lycée et Temple, c'est égal
> Prêche, Sermon, sabbat, nouvelle liturgie
> Va bientôt renverser la sainte hiérarchie.[24]

Ce genre de discours a été diffusé quotidiennement pendant les premiers mois de 1791. Comme pour la presse d'information, on

[19] *Journal Général de la Cour et de la Ville*, No. 15, 15 janvier 1791.
[20] *Ibid.*, No. 24, 24 janvier 1791.
[21] *Journal de la Noblesse*, No. 17, 11–18 avril 1791.
[22] *Le Journal de la Cour et de la Ville*, No. 21, 21 janvier 1791.
[23] *Ibid.*, No. 57, 25 août 1791.
[24] *Ibid.*, No. 16, 16 janvier 1791.

constate une baisse de production entre mai et septembre 1791, mais la presse satirique reprend un nouveau souffle après le décret du 27 septembre. Ce décret suscite une nouvelle vague d'écrits satiriques antijuifs qui vont continuer jusqu'à la chute de la Monarchie le 10 août 1792. A la tête de la campagne satirique se trouve toujours *Le Journal Général de la Cour et de la Ville* et *Le Rocambole des Journaux*.[25] Mais cette nouvelle vague satirique était une sorte d'anti-climax. Car si avant septembre 1791, le genre satirique devait servir à renforcer la pression contre l'émancipation des juifs, après le 27 septembre, cette campagne perd sa raison d'être et se transforme en un simple moyen de canaliser le dépit des écrivains contre-révolutionnaires.

Conclusion

L'attitude hostile de la droite réactionnaire contre les juifs se développe progressivement, notamment entre août 1789 et janvier 1790. A partir de cette date, la presse d'information essaie sous forme de reportages 'impartiaux' de diffuser la peur et la colère, tandis que la presse satirique tente d'abaisser et d'humilier les juifs à l'aide du comique.

Les arguments en eux-mêmes ne contiennent rien de nouveau. Il s'agit de discours antisémites dont une partie a une base religieuse, une autre est fondée sur des explications anthropologiques, psychologiques et philosophiques tirées de la littérature des Lumières, notamment de Voltaire.

La nouveauté réside dans la modalité de la distribution de ces arguments qui sont diffusés de manière systématique et continuelle par une presse périodique dans un espace public libre et ouvert. Il semble que jusqu'à la Révolution on ait jamais vu une propagande antijuive diffusée avec une telle ampleur et une telle persistance, et touchant un si vaste public.

Pourtant, la presse de droite n'essaye pas de persuader ses lecteurs d'adopter une opinion antijuive. Le discours diffusé est fondé sur le présupposé que le lecteur est déjà, préalablement hostile aux juifs. Comme montré précédemment, l'objectif de la droite est de

---

[25] Voir par exemple: *Le Rocambole des Journaux*, No. 28, 29 septembre 1791, No. 31, 9 octobre 1791, *Journal Général de la Cour et de la Ville*, No. 5, 5 mars 1792.

discréditer le nouvel ordre révolutionnaire et ses leaders aux yeux de lecteurs encore incertains et hésitants. Par la désignation du processus révolutionnaire comme issu d'une conspiration visant à judaïser la France, la presse réactionnaire, encourage ses lecteurs à s'opposer à la création d'un nouvel ordre révolutionnaire.

La presse anti-révolutionnaire ne peut donc pas être considérée comme créatrice d'un nouveau type de discours antijuif, mais comme le véhicule important d'arguments traditionnels parmi le grand public, véhicule ayant aidé à faire de ce thème une partie intégrante de l'idéologie contre-révolutionnaire.

L'ABBÉ GRÉGOIRE ET LES JUIFS, RÉFORME SOCIALE ET ATTENTE SPIRITUELLE

Rita Hermon-Belot

La célébration du bicentenaire de la Révolution française s'achevait en apothéose le 12 décembre 1989 sur le transfert des cendres de l'abbé Grégoire au Panthéon auprès de celles de Condorcet et de Monge. Tout au long de l'année 1989, le discours du président Mitterrand avait insisté sur la figure d'intégration qu'avait été Grégoire, tant en ce qui concerne les juifs que les Noirs, libres et esclaves. Le bicentenaire devait cependant constituer aussi une exceptionnelle occasion de débat et parmi les plus vifs furent ceux qui portèrent sur l'évaluation de l'"émancipation' des juifs par la Révolution et notamment sur le rôle qu'y avait joué cet abbé dont on parlait tant. Plusieurs voix s'y exprimaient, et d'abord la version française de la réévaluation de l'œuvre des Lumières et de la Révolution française à la lumière de la Shoa, initiée aux États-Unis dans le sillage d'Hannah Arendt, brillamment illustrée par l'œuvre d'Arthur Herzberg[1] et reprise en France notamment par Wladimir Rabinovitch et plus tard par Shmuel Trigano.[2] Les révisions françaises participaient également du mouvement de réhabilitation des cultures particularistes et de la critique concomitante du jacobinisme, notamment culturel, qui aurait présidé à l'action de l'État républicain en France.[3] La pire opprobre jamais jetée sur l'œuvre de Grégoire l'a toutefois été sous une

[1] Sur la genèse de cette critique dans l'œuvre de Hannah Arendt, voir *Hannah Arendt, une Juive, expérience, politique et histoire*, par M. Leibovici, Desdée de Brouver, Paris, 1988. De A. Herzberg, *The French Enlightment and the Jews*, Columbia University Press, New York, 1968. Cette position critique est aussi celle de Ruth Necheles, *The Odyssey of an egalitarian: The abbey Grégoire, 1787–1831*, Westport, 1971.

[2] W. Rabinovitch dit Rabi, *Anatomie du judaïsme français*, Editions de Minuit, Paris, 1962. Sur ce moment de l'historiographie, voir l'article fondateur de P. Grunebaum-Ballin 'Grégoire convertisseur? ou la croyance au retour des Juifs', in *Revue des Études Juives*, t. 21, 1962, pp. 389–396. Shmuel Trigano, *La République et les Juifs*, Les Presses d'aujourd'hui, Paris, 1982.

[3] Le point de vue le mieux documenté est celui de P. Birnbaum, 'Sur l'étatisation révolutionnaire, L'abbé Grégoire et le destin de l'identité juive', *Le Débat*, n° 53, janvier-février 1989, pp. 156–173.

signature d'un tout autre genre, signature terrible puisque c'est celle d'Édouard Drumont confit dans cette pose de perplexité: 'Quant à l'idée d'un homme qui dit: 'voici la peste, je demande qu'on l'inocule au pays tout entier', elle rentre dans ces conceptions qu'il m'est impossible de comprendre'.[4]

Et pourtant, alors que la mémoire d'un Grégoire trop catholique et trop prêtre pour les républicains, mais aussi beaucoup trop républicain, trop révolutionnaire et aussi trop gallican pour l'Église de France telle qu'elle se reconstruit au XIX[e] siècle, traversait un long siècle de disgrâce, les seuls Français qui aient voulu la préserver de l'oubli tenaient en un minuscule rassemblement d'Antillais, de juifs, et de francs-maçons. Un concours que l'on retrouve à l'origine de la première statue élevée à Lunéville en 1885, et qui, devant la montée des fascismes, voulut se rassembler encore plus étroitement autour du nom de Grégoire, en créant la 'Société des Amis de l'abbé Grégoire' en 1931, année du centenaire de sa mort, sous la présidence de Ferdinand Brunot, doyen honoraire de la faculté des lettres.

Comment expliquer une appréciation aussi contrastée de la même œuvre et de quel côté faire pencher la balance? En bref, dans quelle mesure, que ce soit en toute responsabilité ou même dans une relative innocence, l'abbé Grégoire a-t-il participé à l'élaboration de ce terreau d'enracinement pour l'antisémitisme moderne que Hannah Arendt a mis au jour dans l'héritage des Lumières?

Le problème essentiel, en forme de paradoxe, est certainement celui posé par l'*Essai sur la Régénération physique, morale et politique des juifs*, cet ouvrage si longtemps considéré comme le premier jalon de la libération.[5]

L'itinéraire d'une famille lorraine, la famille Job de Lunéville est tout à fait emblématique du destin de l'œuvre, car l'une de ses plus grandes figures, Raphaël Job, avait été en son temps l'initiateur de la campagne qui aboutit à l'édification de la statue de Grégoire sur l'une des places de la ville en 1885. Entrer dans cette famille fut pendant des générations entrer aussi dans la dévotion à la mémoire

[4] *La France juive*, Paris, Marpon et Flammarion, 1886, p. 280, cité par P. Birnbaum, *Sur l'étatisation révolutionnaire, op. cit.*, p. 162.

[5] Grégoire, *Essai sur la Régénération physique, morale et politique des Juifs*, Metz, 1788. Deux éditions modernes ont été publiées en 1988, chez Stock, avec une préface de R. Badinter, et chez Flammarion, collection Champs, avec une préface et des notes par R. Hermon-Belot.

de l'abbé Grégoire. Mais lorsque, dans la vague éditoriale du bicentenaire de la Révolution, le texte devint réellement disponible, l'une des représentantes de la famille, Mme Françoise Job, elle-même archiviste et historiographe de la communauté juive de Lunéville, fut horrifiée d'y retrouver certains des lieux communs antijuifs les plus éculés. Son éloquente protestation contribua à susciter la distance critique de la communauté lorraine au moment même où la France républicaine semblait se réunir si heureusement autour de la redécouverte et de la célébration de la mémoire de Grégoire.[6]

C'est que la lecture de l'*Essai* ne saurait effectivement aller aujourd'hui sans d'indispensables précautions et éclaircissements. Il s'agit d'un ouvrage de circonstance, mémoire rédigé pour le concours ouvert en 1787 par l'Académie de Metz avec cette question: 'Est-il des moyens de rendre les Juifs plus utiles et plus heureux en France?' Grégoire, alors curé d'une paroisse de la campagne lorraine, y reprenait vraisemblablement une partie du travail déjà effectué pour un concours organisé en 1779 par une société de Strasbourg, mobilisant ici un intérêt et une information déjà bien consolidés. Les trois thèmes qui informent toute sa réflexion envers les juifs sont déjà présents dans l'*Essai* et celui qui saute d'abord aux yeux est un tableau très sombre de ce qu'il considère comme la situation de profond avilissement dans laquelle les juifs de son temps et de sa terre natale sont plongés. On y retrouve bien sûr au premier rang la question de l'usure. Aux juifs de Lorraine, l'auteur reproche durement leur âpreté au gain et leurs mauvais rapports avec les paysans de la région. Si cela ne la rend pas plus exacte pour autant, l'appréciation était extrêmement répandue, puisqu'un juif de grande culture comme Zalkind Hourwitz y souscrit aussi.[7]

Le tableau critique de Grégoire englobe également le judaïsme rabbinique et particulièrement le Talmud auquel il ne veut reconnaître que 'quelques perles dans le fumier' (selon une réminiscence classique qu'il emploie aussi bien pour certains courants spirituels chrétiens), et c'est par cet aspect qu'il se rapproche le plus du discours

[6] Voir les termes du débat, et notamment l'intervention finale apaisée et pondérée du Grand rabbin de Nancy, dans l'émission tournée en septembre 1989, *Grégoire ou la mémoire renouée*, FR3 Nancy—Kien production.

[7] Z. Hourwitz, *Apologie pour les juifs*, Paris, 1790, pp. 34–37, in *La Révolution française et les Juifs*, EDHIS, Paris, 1968, vol. II. Ed. M. Löwy et E. Varikas, Syllepse, Paris, 2002.

des Lumières savantes, très hostiles à ce qu'elles considéraient comme la version juive de l'obscurantisme. Reste que sous sa plume justement, le motif se clôt toujours sur un retournement de la proposition: ces défauts des juifs qu'il déplore sont en fait imputables aux chrétiens (mais pas à l'Église). Il le répète, 'en dernière analyse leurs torts sont ceux des nations qui les ont humiliés'.[8] Ce qui revient à exclure l'argument du défaut de nature si répandu à l'époque comme à tant d'autres. Il faut aussi rendre à Grégoire cette justice d'avoir été un très sincère admirateur des Lumières juives. Lumières qui apportent dans l'*Essai* comme un pendant positif au Talmud. La figure de Moses Mendelssohn est le phare d'un ouvrage tout illuminé par le rayonnement de la *Haskala.*

D'ailleurs, si le thème de la culpabilité juive est développé dans l'*Essai*, et même avec un luxe de détails et variations, c'est celui qui était destiné à être le moins durable dans l'œuvre de Grégoire. Il s'atténue considérablement dès la *Motion en faveur des Juifs*, rédigée à Paris, alors que l'auteur vient de rencontrer les représentants des communautés du Sud-Ouest.[9] Ce dernier y affirme en revanche de plus en plus vigoureusement que la 'dégradation actuelle des juifs' est 'une suite inévitable de l'oppression et de la persécution qui a toujours frappé sur eux'.

Le second thème de l'*Essai* est celui du projet de réforme. À la différence de ce que Grégoire va préconiser à peine deux mois plus tard pour les esclaves noirs, l'égalité des droits civils doit être la première et immédiate mesure de régénération, toutes les autres entreprises destinées à faire changer l'homme juif pour l'adapter aux critères de l'époque venant ensuite. Et la plupart des précautions ralentissant l'accès à l'égalité civile dans l'*Essai* ont disparu de la *Motion.*

Le troisième thème est celui du rapport entre juifs et chrétiens, celui qui a suscité les accusations les plus graves contre Grégoire, et notamment le soupçon d'un projet de conversion. Si l'on s'en tient d'abord aux actes, pourquoi, si telle avait été son intention, n'aurait-

[8] Grégoire, *Essai sur la Régénération des Juifs, op. cit.*, p. 192.

[9] *Motion en faveur des Juifs*, par M. Grégoire, curé d'Emberménil, député de Nancy, précédée d'une Notice historique sur les persécutions qu'ils viennent d'essuyer en divers lieux, notamment en Alsace et sur l'admission de leurs députés à la barre de l'Assemblée Nationale. Paris, Belin, 1789. Elle est insérée par les Archives Parlementaires, au compte rendu de la séance du 23 décembre 1789.

il pas un jour ou l'autre, tenté de passer à la réalisation? Pourquoi, au contraire, manifeste-t-il une telle réserve à l'égard de la société créée en 1808, en Grande-Bretagne, pour convertir les juifs? Certes, il s'agit d'une initiative protestante, mais au moins aurait-il pu essayer de lui susciter des émules catholiques. De fait, Grégoire y insiste dans l'*Essai*, comme dans la *Motion*: 'ces mots de l'Évangile: Contrains-les d'entrer, n'indiquent que les exhortations pressantes de la charité'.[10] Ce qui constitue bien sûr pour nous une injonction à revenir ultérieurement sur ses intentions, dans la mesure du moins où elles nous sont accessibles.

Grégoire en effet n'a pas seulement pensé, imaginé, l'intégration des juifs à la société française. Le grand intérêt de son cas réside dans le fait qu'il a aussi été homme d'action et d'État, ceci sur une période longue au regard de la chronologie du temps, de 1789 à 1806. Son œuvre constitue un précieux terrain d'observation pour la confrontation des thèmes des Lumières avec le réel et sans doute d'ailleurs ses propres idées ne se comprennent-elles vraiment qu'engagées dans l'action.

Ce curé lorrain a été de ceux qui, dès l'hiver 1789, ont eu l'intuition de la mise en route d'un processus irrésistible et totalement inédit, dans lequel il a vu pour sa part une 'occasion' inespérée, en voulant aussitôt en faire bénéficier ses amis juifs. Il écrit le 2 février à Isaïe Berr Bing de Metz pour l'alerter: 'plus que jamais, voici le moment' de présenter les revendications des communautés lorraines.[11]

C'est lui qui introduit la question du sort des juifs à la Constituante dans la soirée du 3 août 1789, en appelant la protection de l'Assemblée sur les communautés alsaciennes pour lesquelles la Grande Peur a pris la forme de violentes persécutions. À partir de ce moment, il a littéralement porté cette cause et il lui a fallu une constance et une énergie indéfectibles tant la route s'est avérée longue et semée d'embûches. Car il y a là un véritable enjeu et conséquemment un véritable combat. En premier lieu, parce que pour des législateurs si fortement sollicités et très ignorants d'une question qu'ils ne connaissent pour la plupart qu'à travers quelques stéréotypes malveillants,

[10] Et aussi, 'Le seigneur condamna des disciples, dont le zèle indiscret voulait attirer le feu du ciel sur une ville qui ne l'avait pas reçu', *Motion en faveur des Juifs, op. cit.*, p. 14.

[11] Lettre à Bing, février 1789, citée par J. Tild, *L'abbé Grégoire d'après ses mémoires recueillis par Hyppolite Carnot*, Paris, 1946.

le problème paraît secondaire. Mais également parce que les termes en sont terriblement assombris par l'intense activité d'un véritable lobby antijuif, un groupe de députés alsaciens et lorrains perpétuellement occupés à agiter la menace d'un embrasement des provinces de l'Est dans l'éventualité où l'on commettrait la terrible erreur politique d'accorder le droit de cité aux juifs.

En août 1789, Grégoire a obtenu, le 26, une première ordonnance par laquelle le roi place les juifs d'Alsace sous la protection des lois. Dès le 14 août 89, une délégation de juifs portugais de Bordeaux lui apportait une lettre de remerciement.[12] Le 1er septembre, lors d'une séance présidée par Stanislas de Clermont-Tonnerre, Grégoire arrache à l'Assemblée l'engagement de consacrer une séance particulière à traiter de 'l'état des Juifs en France'. Mais, entre temps, les violences ont repris. Le 28 septembre, Clermont-Tonnerre et Grégoire obtiennent, cette fois pour tous les juifs de France, la protection conjointe de l'Assemblée et du roi. Il est décidé que le président écrira aux différentes municipalités de Lorraine, 'pour leur manifester que la Déclaration des droits de l'homme est commune à tous les habitants de la terre', et que le roi sera prié de l'appuyer de toute son autorité. Le 14 octobre 89, Grégoire introduit à la barre de l'Assemblée une délégation qui vient présenter un beau discours dans lequel on sent très nettement l'influence de sa propre rhétorique. Il arrache à l'Assemblée son engagement à légiférer au cours de la session et fait imprimer et distribuer sa *Motion en faveur des juifs*, présentant un florilège des doléances exprimées par ceux qu'il nomme ses 'clients', les juifs d'Alsace, de Lorraine et de la province des Trois-Evêchés. Sa motion se propose de 'disposer le public en faveur des juifs', et lui-même s'engage à redoubler d'efforts au moment de la discussion.[13] Le 28 janvier, pour emporter séance tenante la reconnaissance de la citoyenneté des juifs portugais de Bordeaux, il accepte l'ajournement en ce qui concerne les autres, mais en exigeant la date fixe et en faisant étendre le bénéfice de la loi à 'tous les Juifs portugais, espagnols et avignonnais'.

L'emprise de Grégoire sur ce dossier a été parfaitement identifiée

[12] Non sans l'inviter d'ailleurs à se faire plus discret, car les revendications des juifs 'portugais' ne sont pas du tout les mêmes que celles des juifs de l'Est. *Lettre adressée à M. Grégoire par les députés de la nation juive de Bordeaux*, le 14 août 1789, *La Révolution française et les Juifs*, EDHIS, *op. cit.*, vol. VIII.

[13] Grégoire, *Motion en faveur des Juifs*, *op. cit.*, p. 2.

par ses ennemis. Alors que la question est encore relancée par le député Louis-Simon Martineau, le 18 janvier 91, on se plaint 'de ce que l'on a attendu la présidence de M. l'abbé Grégoire pour abuser du système de tolérance qu'il professe'. Tandis que l'on s'étonne aussi de voir un membre du comité ecclésiastique, 'auquel cette affaire est entièrement étrangère', prendre la liberté de transgresser le sacro-saint ordre du jour.[14] La remarque est parfaitement fondée et l'on peut bien facilement pointer une autre solidarité entre Grégoire et Martineau, celle qui les lie tous deux à un petit groupe de députés, fervents catholiques d'inspiration jansénisante. Aussi, si l'adoption du décret a finalement lieu le 27 septembre 1791, à la veille de la séparation de l'Assemblée, et sans intervention, du moins apparente, de Grégoire, c'est qu'il s'est résigné à éviter un nouveau rassemblement de tous les ennemis des juifs qui l'ont pris pour cible de leur haine. L'Assemblée s'est déterminée essentiellement sur les principes, mais l'insistance de Grégoire et de ses alliés ont fini par imposer la question comme une véritable question politique. Leurs arguments ont apporté à l'Assemblée une information dont elle avait bien besoin et ont réussi à convaincre nombre de députés, si l'on en juge notamment par la façon dont l'évocation des juifs est devenue parfaitement habituelle dès qu'il est question de liberté des cultes.

Comment expliquer pareil engagement à cette époque et à ce stade de la carrière de Grégoire? D'abord et très évidemment par l'expérience personnelle, lorraine et alsacienne, d'un enfant de village. Elle n'avait pu que mal commencer. Sa première rencontre avec la judaïté fut celle de l'usurier honni par les paysans dont on retrouve encore les traces dans l'*Essai*, en particulier la grave hypothèque pas encore totalement levée dans son esprit de l'affaire des 'fausses quittances' sur les dettes détenues par les juifs d'Alsace. Alors même que le faussaire, le bailli Hell, a avoué sa forfaiture, Grégoire n'arrive pas à se convaincre que les juifs n'ont pas eu leur part de tort.[15] Mais ce qui lui est tout à fait singulier, c'est la capacité de son âme

[14] *Le Moniteur*, vol. 7, p. 167.

[15] Hell avait inondé l'Alsace, et particulièrement la région du Sundgau, de fausses quittances prétendant libérer les paysans de leurs dettes envers les prêteurs juifs. Même réduit à reconnaître la falsification, il continua à soutenir qu'il avait agi dans le bon intérêt de ses compatriotes. Il fit aussi paraître anonymement en 1779, des *Observations d'un alsacien sur les Juifs d'Alsace*, qui donnèrent le signal d'une campagne de brochures calomnieuses.

sensible à partager sa compassion pour ses compatriotes paysans avec celle qu'a sans doute commencé à éveiller en lui une première scène dont il fut témoin, le calvaire d'un pauvre colporteur juif en proie à la haine de tout un village. Et une fois sa curiosité éveillée par le caractère inconciliable des deux faces du problème, la liberté d'esprit propre à Grégoire lui fait profiter de sa fréquentation de milieux qui se situent résolument en marge d'une société traditionnelle compartimentée, notamment les Académies savantes et les loges maçonniques de Strasbourg et de Nancy, pour nouer de fructueuses relations et même de véritables liens d'amitié avec les membres les plus éclairés des communautés juives. Il suivait aussi en cela un courant de sensibilité humanitaire venu de l'Est, dont l'ouvrage de Dohm[16] est le principal témoignage, courant d'ailleurs particulièrement bien représenté au sein même du clergé dit 'éclairé', ce qui explique que les défenseurs les plus intransigeants des juifs dans les assemblées révolutionnaires furent très souvent des prêtres catholiques.

En février 1790, l'abbé Lamourette, ancien professeur de Grégoire au séminaire de Metz, vient présenter à l'Assemblée constituante ses *Observations sur l'état-civil des juifs* avant de se rendre à plusieurs reprises auprès de l'Assemblée des districts de la ville de Paris. Un des plus grands historiens de l'émancipation, David Feuerweker, a mis en évidence le rôle décisif de cette institution dans l'étape déterminante du processus qui va du 28 janvier au 25 février 1790, avec notamment les discours des abbés Mulot et Bertolio.[17] Une telle attitude ne coulait pourtant pas de source de ce qui faisait alors la vulgate de l'enseignement chrétien, comme en témoignent les acerbes critiques adressées à la *Motion* de Grégoire par son confrère, compatriote et compagnon de longue date dans les luttes des curés de Lorraine, l'abbé Thiébault.[18]

[16] Ch. Dohm, *Pour l'amélioration civique des Juifs*, 1781, traduit et utilisé par Mirabeau, *Sur Moses Mendelssohn, sur la réforme politique des Juifs*, Londres 1787, cf. édition EDHIS, *op. cit.*, Paris, 1968, vol. 1.

[17] *Ibid.*, p. 344. Et 'Opinion de M. l'abbé Bertolio sur les juifs proposée dans l'assemblée générale des représentants de la commune', le 30 janvier 1790. Le discours de Mulot est en partie reproduit par D. Feuerwerker, *L'émancipation des Juifs en France*, Paris, Albin Michel, 1976, pp. 346-7. Et cf. le dossier inséré par les Archives Parlementaires en première annexe de la séance du 23 décembre 1789, alors que le décret a encore été repoussé de justesse par 408 voix contre 403 à un amendement de Duport, *Archives parlementaires, Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises.* Première série 1787–1799, éd. par J. Mavidal et E. Laurent, Paris, P. Dupont, vol. XXI, pp. 758 à 763.

[18] *Archives parlementaires, op. cit.*, vol. XXI, pp. 713 et 714.

Quelles que puissent être cependant la générosité et la sincérité de ces prêtres, Grégoire est bien le seul à continuer à s'intéresser avec la même fidélité au sort des juifs même une fois la question apparemment réglée par le vote de la loi leur accordant le droit de cité. En août 93, il se soucie encore de faire accorder à deux citoyens juifs des indemnités pour la suppression de leur place aux Langues orientales de la Bibliothèque Nationale. Le projet, présenté au nom des Comités d'Instruction publique et des finances réunis, est sur le champ honoré d'un décret.[19] Sa carrière de réformateur du statut des juifs n'est d'ailleurs pas achevée puisque Napoléon devait se souvenir de ses compétences pour le nommer, aux côtés de l'avocat Thiéry, autre compétiteur du concours de Metz, et d'Isaac Cerf-Berr, ancien syndic des juifs d'Alsace, au comité d'experts qu'il réunit en 1806.

Contre les ennemis et agresseurs des juifs, Grégoire n'a effectivement jamais rendu les armes. À une méchante charge de Bonald dans le *Mercure de France*,[20] il répond par ses *Observations nouvelles faites sur les Juifs et spécialement sur ceux d'Amsterdam et de Francfort*, de 1807. Lors de son voyage de 1803, en Belgique et Hollande, il n'a pas manqué de rendre visite aux communautés juives, qui l'ont accueilli en bienfaiteur. Les *Mémoires* racontent la réception qui lui fut réservée à la synagogue *Felix Libertate* d'Amsterdam, comment, avec une émotion un peu mêlée de gêne, il a entendu son nom cité dans ce qu'il appelle un 'cantique hébraïque'.[21]

Un investissement aussi intense et aussi suivi pose d'autant plus impérativement la question des intentions réelles de ce prêtre catholique, de cet évêque constitutionnel qui, au moment où il réussit enfin à organiser le concile destiné à présider à l'organisation d'une Église catholique française telle qu'il l'a toujours rêvée, en ouvre les sessions, le 29 juin 1801, en demandant aux vrais chrétiens 'un mouvement simultané', pour tourner 'leurs regards vers ce peuple errant sur tout le globe, depuis la destruction de son état politique'.

À cette époque, au sortir de la Révolution, le rôle déterminant que Grégoire prête au peuple juif revient pratiquement dans tous

---

[19] *Archives parlementaires, op. cit.*, vol. CXX, 3 août 93, p. 173.

[20] Le 8 février 1806.

[21] *Mémoires de Grégoire*, 'suivies d'une notice historique sur Grégoire par M. Hyppolite Carnot', Paris, Éditions de la Santé, 1989, introduction par J.-M. Leniaud, p. 54.

ses textes. Mais c'est au sein d'un milieu et surtout d'un cadre de pensée spirituelle bien spécifique, celui du 'figurisme', courant issu au XVIII[e] siècle du jansénisme.[22]

Le figurisme est à la fois une façon de lire l'Écriture avec le souci de faire coïncider les deux testaments, le premier ne constituant que l'annonce et la figure (d'où le terme même de figurisme) du second, mais aussi en identifiant ces figures et en attendant l'accomplissement des prophéties dans un troisième temps, celui de l'Église, donc de l'histoire. Dans ce déroulement du plan divin, les figuristes reprennent l'exégèse du thème paulinien de l'olivier mystique (*Romains* XI, 17–24), pour accorder une place déterminante à ce qu'ils appellent le 'retour des Juifs', branche détachée, au tronc commun, étape indispensable à la réalisation de la parousie.

Et Grégoire en cette période post-révolutionnaire est lui-même en étroite sympathie avec les milieux français et même italiens qui se considèrent comme les héritiers de Port-Royal.[23] C'est bien en se référant invariablement au thème familier à l'exégèse figuriste d'une 'consolation' de l'Église par ceux dont on l'attendrait le moins qu'il ne se lasse pas d'évoquer le destin singulier de ce peuple 'proscrit partout' et qui 'existe partout et porte en main les titres qui, en condamnant son incrédulité, annoncent son entrée dans l'Église pour la consoler de la perte de ses enfants'.[24]

En religion comme en politique cependant, Grégoire reste toujours un franc-tireur auquel on ne peut assigner aucune appartenance vraiment partisane ou sectaire, et, au sein même du mouvement figuriste, il faut lui reconnaître une insistance tout à fait rare sur tout ce qui concerne les juifs. Car son figurisme est lui aussi soumis à une réquisition très spécifique. Il tourne essentiellement autour de la préoccupation qui l'a accompagné tout au long de sa carrière et même de sa vie personnelle, comme il l'avoue dans les *Mémoires*: le destin du peuple juif. Le deuxième chapitre, et le plus personnel puisque consacré à 'son enfance, son adolescence et ses premiers tra-

[22] Sur le figurisme, voir C. Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation, le jansénisme au XVIII[e] siècle*, Gallimard, Paris, 1998.

[23] Il publie notamment dans une première version très courte en 1801 et dans une version définitive en 1809, *Les Ruines de Port-Royal des Champs en 1809, année séculaire de la destruction de ce monastère*, réédition RMN, Paris, 1995.

[24] *Réclamation des fidèles catholiques de France au prochain concile national en faveur de l'usage primitif de la langue vulgaire dans l'administration des sacrements et la célébration de l'office divin*, Brajeux, Paris, 1801, p. 127.

vaux littéraires', se clôt sur ce passage où, en livrant la clé de son intérêt de toujours pour les juifs, il parle de lui-même comme jamais: 'j'aurai toujours une prédilection pour ce peuple, dépositaire des archives les plus antiques, des vérités les plus sublimes, les plus consolantes'.[25]

L'Histoire sainte a pour horizon la prophétie, celle qui a annoncé la 'nouvelle alliance dont la première n'était que la figure', mais aussi celle qui promet une fin de l'histoire conduite par la main de Dieu, en en donnant pour dernier acte la conversion des juifs, le retour à un bercail que Grégoire n'imagine qu'unique. À ce point de vue, parfaitement classique dans une tradition chrétienne qui ne considère les juifs que dans ce qu'ils peuvent apporter au christianisme, il ajoute un accent tout à fait singulier avec cette idée que la promesse divine concerne tout autant les juifs que les chrétiens. Un tel accent a pour remarquable effet de détourner son auteur de toute participation humaine à la 'réprobation' des juifs, comme absolument contraire à l'esprit de l'Église, pour l'orienter au contraire vers la plus active coopération à leur réhabilitation.

Le projet de Grégoire parvient à faire rentrer l'idée de progrès humain au sein d'un cadre spirituel délimité par la prophétie en faisant puissamment sentir à la fois l'action de Dieu et l'action des hommes dans l'histoire. Une telle mise en perspective fait le fond de toute sa démarche, de l'effort de toute sa vie et de son appréhension même de la Révolution française comme mise en œuvre dans la sphère séculière des promesses de l'Évangile, c'est-à-dire ce qui détermine son entrée en politique. C'est tout l'objet aussi du passage sans doute le plus décisif de l'*Essai*, et celui que Grégoire a invariablement repris dans tous ses ouvrages sur la question, jusqu'à l'*Histoire des Sectes* de 1828[26] en passant par la *Motion* de 1789. Celui où il explique que son Dieu 'dirige les événements d'une manière conforme à ses vues suprêmes'; et surtout, que 'peut-être il nous réserve la gloire de réaliser ses desseins, en préparant par nos bontés la révolution qui doit régénérer ce peuple'. Car à la prière, Grégoire joint résolument l'action sociale.

---

[25] *Mémoires de Grégoire, op. cit.*, p. 55.

[26] *Histoire des Sectes religieuses qui, depuis le commencement du siècle dernier jusqu'à l'époque actuelle, sont nées, se sont modifiées, se sont éteintes dans les quatre parties du monde*, par M. Grégoire ancien évêque de Blois, Nouvelle édition considérablement augmentée, Baudouin frères, Paris, 1828, 6 vol. Voir particulièrement les vol. II et V.

C'est bien dans cette double réquisition et parce que le destin des juifs est si central à ses yeux qu'il a été aussi extraordinairement frappé par la réunion du Sanhédrin à Paris en 1807. 'Dans cette assemblée de députés juifs convoqués à Paris par le gouvernement, des yeux vulgaires ne trouvent que des combinaisons humaines, des aperçus politiques', explique-t-il, 'mais les hommes éclairés par la Révélation rattachent cet événement à des espérances d'un ordre surnaturel'.[27]

Une telle interprétation de la perspective réelle de Grégoire dans son traitement si volontariste de la question du statut des juifs pose encore un autre problème, celui du moment à partir duquel il a été mu par ce type d'inspiration spirituelle et de ce qui en dépend donc dans son œuvre, car ses liens avec le figurisme ne sont réellement manifestes qu'au sortir de la Révolution. Les références de Grégoire à Port-Royal ne ressemblent toutefois jamais à une déclaration d'appartenance puisque, comme l'ont toujours fait les jansénistes, il nie invariablement l'existence même du jansénisme, ne voulant parler que d'une 'École de Port-Royal', dont les 'amis' sont tout simplement les chrétiens attachés à la vraie tradition du christianisme, au véritable esprit de l'Évangile. Ces références sont toutefois nombreuses dès ses premiers écrits et l'*Essai* contient des passages effectivement rapides, mais qui n'ont cessé d'être repris et peu à peu développés dans les écrits ultérieurs et qui s'insèrent nettement dans la lecture figuriste des destins conjoints de l'Église et des juifs.[28]

Il affirme d'ailleurs avoir déjà développé ces thèmes dans un sermon prononcé dès 1785, dans l'église Saint-Jacques de Lunéville, à l'occasion tout à fait extraordinaire de l'inauguration d'une nouvelle synagogue.[29] Il s'y référait dans une lettre datée du 1er septembre 1788, adressée au pasteur Ehrmann de Strasbourg:

> Monsieur et cher ami . . . vous me parlez dans votre dernière lettre de l'espérance que l'Église catholique conserve de voir un jour la nation juive entrer dans son sein. J'ai prêché sur cet objet dans l'église de Lunéville, il y a un an ou deux, j'espère faire une dissertation approfondie sur cette matière.[30]

[27] *Ibid.*, vol. II, p. 361.

[28] Pour une analyse plus détaillée, voir notre *L'abbé Grégoire, la politique et la vérité*, Ed. du Seuil, Paris, 2000, chapitre XIV, 'Grégoire et Port-Royal'.

[29] Grégoire, *Histoire des Sectes religieuses, op. cit.*, vol. III, p. 390.

[30] La lettre, conservée aux archives du Land de Hesse, à Darmstadt, est intégra-

Dans son *Histoire des Sectes*, Grégoire promettait de publier le texte, mais il ne l'a malheureusement jamais fait.

Ce qui est certain en tout cas, c'est que, dès qu'il a commencé à s'intéresser au sort des juifs, il l'a fait en plaçant la question dans une perspective d'ordre essentiellement spirituel et même eschatologique, en parvenant à dégager une remarquable cohérence de tous les auteurs qu'il a l'un après l'autre consultés sur ce point.

En Lorraine, il avait commencé par l'*Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament pour servir d'introduction à l'Histoire ecclésiastique de l'abbé Fleury* de Dom Calmet, et les *Mœurs des Israëlites* de celui qu'il n'appelle que le 'judicieux Fleury'. Il a aussi très probablement consulté les cercles de savants hébraïsants mis en place à l'abbaye de Senones par Calmet dans les Vosges et enfin son maître à Metz, l'abbé Adrien Lamourette. Et à eux tous, c'est principalement une même idée que Grégoire emprunte invariablement, celle du mystère, au sens plein du terme, que constitue l'antécédence des juifs dans la révélation. Lamourette avait même tenté de convaincre une Assemblée constituante assez médiocrement intéressée de ce que

> la tradition du peuple juif et du peuple chrétien ne font ensemble qu'une seule et même suite de choses et les écritures des deux Testaments ne composent qu'un même corps et un même livre.[31]

L'intensité d'une telle résonance spirituelle dans la relation qu'il a nouée avec les juifs et le judaïsme apporte la réponse définitive à l'accusation qui voulait faire de lui un convertisseur. Détenteur, comme il l'a toujours dit, d'une vérité, il ne voit pas d'autre issue heureuse que l'adhésion universelle à cette vérité seule et unique. Mais la réalisation du plan divin exige précisément qu'il y ait toujours des juifs sur la terre, que la religion juive en tant que telle soit préservée, mais ceci dans une conception bien différente de celle du peuple témoin fixée par Bossuet et voulue par toute la tradition pontificale.

Le 'retour des Juifs', en revanche, s'inscrit dans une perspective vraiment universelle et divine, tandis qu'au chapitre des projets concrets, il n'est pas vraiment question d'une entreprise circonstanciée,

---

lement reproduite par A. Sutter, *Les années de jeunesse de Grégoire*, Pierron, Sarreguemines, 1992, p. 64.

[31] A. Lamourette, *Discours à propos du décret de l'Assemblée Nationale sur les biens du clergé*, Paris, 1790, pp. 18–19.

tentative effectivement accessible à l'initiative humaine, de conversion des juifs du royaume ou de la nation française. Le titre même de l'*Essai* limite ses ambitions à la 'régénération physique, morale et politique' des Juifs. Alors qu'en reprenant toujours, et bien après la loi d'émancipation de septembre 1791, ce même passage et donc en continuant à promettre pour l'avenir 'la révolution qui doit régénérer ce peuple.'

Grégoire atteste bien que la régénération avait encore dans son esprit une tout autre dimension et que tout l'appareil de réformes de l'*Essai* n'en constituait qu'une propédeutique limitée.

Dans le zèle vibrant qui anime Grégoire et le pousse à tenter d'améliorer le sort des juifs dans leur propre intérêt, il faut donc sans doute reconnaître aussi l'expression d'une aspiration d'un autre ordre, la volonté d'apporter sa petite pierre modestement humaine à l'édifice, de faciliter un tant soit peu le processus qui mène à la rédemption en mettant au moins un terme à ce qu'il appelle les 'préventions' des juifs contre des chrétiens qui ont toujours été de si mauvais frères pour eux. Projet qui disqualifie d'autant plus radicalement toute forme d'antijudaïsme comme interprétation erronée et éminemment perverse de la volonté divine.

Un autre soupçon pèse encore sur l'œuvre de Grégoire. En sa qualité cette fois de représentant de la Révolution française, il a aussi été considéré comme un assimilateur. La *Motion* porte en effet mention de la suppression des communautés sur le plan économique et juridictionnel, ce qui correspond à une conception positive plusieurs fois exposée au temps de la Constituante, notamment par le comte de Clermont-Tonnerre: 'il faut qu'ils ne fassent dans l'État ni un corps politique, ni un ordre, il faut qu'ils soient individuellement citoyens'. Dans la mesure où il s'agissait d'obtenir l'admission des juifs à l'égalité civile, on voit mal comment la coexistence de deux types de juridiction aurait été possible.[32] À la différence des États-Unis, dans le cas français, c'est dans le processus de transformation de la société et précisément parce que les ordres et communautés

[32] Les juifs de Paris s'étaient rendus à cette idée dès août 1789, les 'Portugais' du Sud-Ouest prennent eux-mêmes l'initiative de la dissolution de leur communauté, le 18 février 1790, aussitôt après avoir obtenu la citoyenneté en janvier, alors que les juifs de l'Est, qui y étaient très opposés au début de la Révolution, se divisent sur la question. Cf. R. Hermon-Belot, *L'émancipation des Juifs en France, Que-sais-je?* Paris, P.U.F., Paris, 1999, pp. 47, 53 et 57.

ont été abolies que les juifs peuvent trouver leur place en tant que citoyens. L'historien Jacob Katz aboutit d'ailleurs à la même conclusion:

> Tant que la société reposait sur un système de classes et de groupes privilégiés, les Juifs, bien que leur situation fût unique, formaient une catégorie qui s'intégrait parfaitement à cette structure. Avec la disparition des groupes privilégiés, la situation des Juifs apparaissait franchement comme une anomalie.[33]

Il faut néanmoins rappeler que le cadre légal de l'émancipation a été édifié en deux temps. Le 27 septembre, tous les droits de citoyens actifs ont été accordés dans une perspective strictement positive, en référence aux seuls principes et sans restriction ni condition aucune. Mais le 28, le prince de Broglie, lui-même grand héraut du camp réactionnaire et très médiocrement attaché aux principes institutionnels mis en œuvre par la Révolution, demande à l'Assemblée de revenir sur son oeuvre pour spécifier le renoncement des juifs à leurs 'lois civiles'. La manœuvre était machiavélique. Le porte-parole des juifs d'Alsace, Isaac Berr, parle du 'piège que l'on osait tendre' à l'Assemblée Nationale.[34] Elle devait cependant être heureusement déjouée. Rappelant que les 'lois civiles des Juifs sont identifiées à leurs lois religieuses', le député Prugnon fait remplacer ce terme par celui de 'privilèges'. La rédaction finale exige donc un serment civique, 'qui sera regardé comme une renonciation à tout privilège et exemption précédemment introduite en leur faveur'. C'est ainsi que l'émancipation des juifs s'est inscrite dans le cadre institutionnel nouveau né de la Révolution.

Rappelons enfin que la façon de considérer même les termes de la question a encore changé depuis le bicentenaire de 1989, à mesure que les historiens ont travaillé sur la notion d''assimilation', nuançant considérablement la dimension de dissolution qu'on lui avait souvent prêtée.[35]

Mais Grégoire est très loin de réduire, comme le fait Clermont-Tonnerre, la religion à une pratique purement individuelle et privée. Il est bien conscient de l'aspect communautaire du culte et, sur

---

[33] J. Katz, *Hors du Ghetto*, traduction française, Paris, Hachette, 1984, p. 182.

[34] Berr Isaac, *Lettre d'un citoyen membre de la ci-devant communauté des Juifs de Lorraine à ses confrères, à l'occasion du droit de citoyen actif, rendu aux Juifs par le décret du 28 septembre 1791*, p. 10, in EDHIS, *op. cit.*, vol. VIII.

[35] Pour une bibliographie sur ce point, voir R. Hermon-Belot, *L'émancipation des juifs de France, op. cit.*, pp. 117–120.

le plan religieux, il ne veut en rien toucher au 'régime intérieur des synagogues'. D'ailleurs, il a beau être souvent très critique envers ce qu'il considère comme l'obscurantisme des rabbins, il n'en est pas moins déterminé à leur faire partager avec les prêtres catholiques une immense responsabilité dans le domaine, décisif à ses yeux, de l'éducation, et particulièrement en ce qui concerne l'éducation morale de leurs fidèles.[36]

Sur le plan culturel, Grégoire professe la plus vive hostilité envers le judéo-allemand, barrière linguistique entre juifs et chrétiens à l'opacité de laquelle l'*Essai sur la Régénération* attribuait une grande part des conflits qui avaient cours autour des prêts d'argent. Cette méfiance envers les langues locales, cette volonté de les éradiquer s'inscrit dans un dessein très vaste, exprimé notamment par son célèbre rapport présenté le 4 juin 1794 à la Convention,[37] dessein dont on peut justement penser qu'il doit beaucoup aux premières impressions de sa Lorraine natale, mais qu'il faut aussi replacer dans le contexte de la culture linguistique du temps et la toute-puissance prêtée à la langue non seulement pour la pensée mais pour les mœurs, notamment les mœurs politiques. Dans le cadre de la France révolutionnaire, le passage au règne de la seule loi et l'exercice de la citoyenneté exigent d'autant plus impérativement que chacun puisse prendre connaissance des textes. Rappelons que Grégoire s'est personnellement heurté au problème en tant que représentant de la Convention dans les nouveaux départements des Alpes-Maritimes et du Mont-Blanc.

Reste la question des méthodes à employer en ce domaine et de l'effectivité des mesures adoptées. De fait, malgré son titre et sa rhétorique agressive, le rapport ne débouchait sur aucune mesure coercitive.[38] En ce temps de mobilisation de la patrie en danger, le pourfendeur des patois en appelait surtout au zèle des citoyens. L'héritage de Grégoire et de ses collègues de la Convention a certaine-

[36] Grégoire, *Essai sur la Régénération des Juifs*, *op. cit.*, pp. 159 et 166, et *Motion sur les Juifs*, *op. cit.*, p. 39.

[37] Convention Nationale. Instruction publique. *Rapport sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française*, par Grégoire. Séance du 16 prairial l'an IIe, Imprimerie nationale.

[38] Voir notamment l'Adresse aux Français, imprimée par ordre de la Convention Nationale et envoyée aux autorités constituée, aux sociétés populaires, et à toutes les communes de la République, qui accompagnait le rapport. Sur cette question et sur l'idée d'une 'Terreur linguistique', *L'abbé Grégoire, la politique et la vérité*, *op. cit.*, pp. 341 et 349–353.

ment contribué à modeler la culture politique et scolaire de la Troisième République, mais il serait abusif de leur attribuer une réelle action d'éradication particulièrement en ce qui concerne la désaffection, qui reste à mesurer, des langues des juifs de l'Est à la suite de l'émancipation.

Au moment où Grégoire a pris la parole pour défendre la cause des juifs, le principal adversaire n'est pas l'autre religion du livre, c'est le fléau de cette incrédulité qui n'a cessé de progresser tout au long du siècle. Son projet d'une cité régénérée par la Révolution est celui d'une cité spécifiquement chrétienne. Si la Révolution constituait une mise en œuvre des enseignements de l'Évangile, elle constituait aussi une nouvelle chance pour une Église catholique durement battue en brèche au long du XVIII[e] siècle, la chance du retour à la pureté des premiers temps. C'est bien pourquoi Grégoire et, comme lui, nombre de prêtres qui se sont eux-mêmes désignés comme 'prêtres patriotes' se sont lancés dans le mouvement de 1789 en tentant toujours de lier Révolution et religion. Mais, dans la mesure où une religion, en l'occurrence et bien évidemment la religion catholique, jouit d'un statut quasiment ou implicitement national, quel peut être alors celui des autres religions? Si la position de Grégoire à l'égard des juifs pose un problème, c'est plutôt sur ce point. Ce problème ne concerne d'ailleurs pas seulement les juifs, mais, avec de sensibles nuances, tous ceux, même chrétiens, qui ne seraient pas catholiques.

La discussion de l'article X de la Déclaration des droits de l'homme avait abordé la question de la liberté religieuse de façon assez houleuse. Et si le principe a fini par en être effectivement énoncé, c'est plutôt par les éclats d'indignation de Talleyrand et Mirabeau. Finalement, la Constituante a pratiquement rejoint la formule suggérée par Grégoire dans l'*Essai*, en demandant que les puissances 'respectent' les principes religieux des citoyens, 'à moins qu'ils ne soient de nature à troubler l'État'. En s'en tenant à cette double négation, 'nul ne sera inquiété pour ses opinions religieuses, à moins que leur manifestation ne trouble l'ordre public', les législateurs pensaient avoir choisi la voie de la prudence.[39] D'ailleurs, l'Assemblée continue à résister à toutes les pressions qui prétendent l'amener à se prononcer nettement dans un sens ou dans un autre, déclaration de la liberté de l'exercice public du culte pour toutes les religions, ou

[39] *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, art X.

dévolution du statut de religion d'État à la religion catholique dès le premier article de la Constitution. Grégoire pour sa part semble s'être tenu à l'écart de ces discussions, se suffisant d'une position qui lui paraît implicite du fait même de l'intégration à la Constitution d'une Constitution civile du clergé de France en vertu de laquelle les prêtres du culte catholique deviennent salariés de l'État. Et l'expression majoritaire parmi ses collègues députés l'y encourage effectivement, dans la mesure où, même en refusant de faire du catholicisme la religion de l'État, ils tiennent à affirmer 'que l'attachement de l'Assemblée Nationale au culte catholique, apostolique et romain ne saurait être mis en doute au moment même où ce culte seul va être mis par elle à la première place dans les dépenses publiques'. Dans le nouvel ordre public foncièrement catholique conçu par Grégoire et ses confrères du clergé patriote, la question épineuse est celle de la publicité du culte.

Grégoire a effectivement toujours soutenu que 'la tolérance civile laisse chacun sans l'approuver, mais aussi sans le gêner, professer son culte', et même que 'cette faculté est de droit naturel'. Mais lorsqu'il affirme aussi que 'c'est au tribunal de la politique qu'il faut juger si la tranquillité de l'État permet d'accorder à une secte la publicité du culte ou seulement la tolérance', il surenchérit encore sur le caractère restrictif de la formulation de l'article X, tout en tenant pour acquis que la question ne saurait se poser en ce qui concerne le culte catholique.[40] Le problème serait alors de s'assurer que l'interdiction de toute publicité puisse ne pas constituer une gêne pour la pratique d'un culte, un problème qui connaît les applications les plus concrètes en un moment où le catholicisme patriote tout à ses espoirs de reconquête s'efforce justement d'accéder à la plus grande publicité.

En revanche, lorsqu'en sa qualité de dépositaire des Cahiers des communautés juives, Grégoire présente, au nombre des revendications qui lui semblent les plus légitimes, celles des juifs de Lorraine consistant à avoir 'des synagogues, mais sans aucune marque ou décoration extérieure qui annonce un temple', c'est en se référant à une expérience pour lui très familière. Car c'est exactement ce qui avait été fait à Lunéville, où la très belle façade de la synagogue

[40] Grégoire, *Motion en faveur des juifs*, *op. cit.*, p. 13. Ainsi que les citations suivantes.

ouverte en 1785 avec l'exceptionnelle autorisation du roi Louis XVI était entièrement masquée à la rue par une rangée de maisons.

Même si les fidèles des autres cultes jouissent de tous les droits de cité, la différence de religion détermine fatalement une atteinte à l'égalité et à la liberté. Il s'agit bien d'une conception, non de la liberté, mais seulement de la tolérance, avec tout ce que le terme suppose de restriction, comme Talleyrand et Mirabeau l'avaient brillamment fait remarquer. D'ailleurs Grégoire prend bien soin de le préciser: 'Ne confondez pas ce mot avec celui de culte public'. Sa tolérance, partagée avec les autres prêtres patriotes, est une tolérance civile, mais sur le plan de la foi, les sectataires des autres religions n'en sont pas moins des 'errants'. Et s'il est une conviction à laquelle Grégoire prévient qu'il ne renoncera jamais, c'est bien celle que 'la religion catholique montre ce juste milieu qui sauve les droits du Créateur sans blesser ceux de la créature, et qui ouvre son sein à des frères errants, sans jamais l'ouvrir à l'erreur'. Son action a toujours pour indication et détermination essentielles l'enseignement de la religion. C'est en son nom qu'il était entré en lice en faveur des juifs en août 1789, 'en tant que ministre d'une religion qui regarde tous les hommes comme frères'. Mais cette action a aussi ses limites, celles prescrites par cette même religion.

C'est pourtant sur cette position que le parcours de Grégoire accuse l'évolution la plus spectaculaire, qu'il a opéré la révision sans doute la plus déchirante à cause des circonstances, mais aussi la plus profonde. Le 21 décembre 1794, il prononce à la Convention un discours expressément intitulé *Discours sur la Liberté des cultes*. Cette intervention, ou du moins certains de ses passages, furent interrompus par les huées de l'Assemblée, mais l'instauration effective de la liberté des cultes lui doit cependant beaucoup. Cette Convention est en effet celle de Thermidor qui, après la chute de Robespierre, tente le retour à la paix civile. Au terme de la révolte contre toutes les instances religieuses, et principalement contre l'Église catholique, connue sous le nom de Déchristianisation, qui a embrasé le pays depuis l'hiver 1793–94, le décret Cambon de septembre 1794 avait suspendu tout paiement de l'État pour les frais du culte, instituant ainsi une première séparation de fait entre Église et État. La Convention en était restée là, sans prendre aucune autre mesure concernant la religion, toute pratique du culte restant gelée. C'est bien ce que Grégoire lui reproche, en réclamant un cadre légal pour la liberté des cultes, tandis que, de leur côté, ses confrères à l'Assemblée lui

reprochent eux de ramener sur le tapis la question qui avait déchiré la Révolution française et qu'ils avaient bien cru définitivement écartée de la scène politique. Le discours de Grégoire réussit effectivement à susciter la réouverture du débat dans le pays et les députés doivent se résigner à statuer. Le 21 février 1795, ils adoptent le décret instituant la liberté des cultes. Le rapporteur du décret, Boissy d'Anglas, s'était livré à une vive critique de toute l'entreprise de la Constituante qui avait abouti à la Constitution civile du clergé. Mais il s'appuyait aussi sur les substantielles concessions audacieusement annoncées par Grégoire au nom des catholiques de France, particulièrement lorsque, prenant acte du décret Cambon, ce dernier affirmait que 'le gouvernement ne doit adopter, encore moins salarier, aucun culte, quoiqu'il reconnaisse dans chaque individu le droit d'avoir le sien'. C'est bien évidemment d'abord afin de permettre la reprise du culte catholique que Grégoire a demandé la liberté des cultes, mais il s'agit désormais d'une liberté plurielle et identique pour tous les cultes. L'idée d'une véritable liberté, et donc égalité, religieuse, s'est définitivement scellée pour lui à travers la crise qu'il lui a fallu vivre dans sa chair spirituelle, dans sa propre religion attaquée et mise hors la loi. Il parle cette fois d'expérience, 'la liberté de culte privé n'est pas assez'. Mais sa position est maintenant tout à fait claire, et il n'en démordra plus.

Pour des perspectives aussi étendues dans le temps que celles qui ont été adoptées par le présent ouvrage, le plus important réside peut-être dans la lecture et la réception de l'œuvre. Ce qui exige de compter non seulement avec toutes les instrumentalisations qui ont pu en être faites, mais aussi avec la façon dont le texte peut se trouver biaisé dans des contextes sensiblement différents de celui de la rédaction, avec la responsabilité plus ou moins grande de l'auteur dans l'aptitude de son œuvre à être utilisée de la sorte et tout simplement avec les virtualités que l'œuvre peut receler.

La lecture du temps avait considéré l'*Essai sur la régénération physique, morale et politique des juifs* comme un ouvrage très favorable aux juifs. Dès que l'auteur arrive à Paris, le Garde des sceaux lui remet les cahiers de doléances rédigés par les représentants des communautés de l'Est, avec mission d'"en faire usage à l'Assemblée Nationale".[41] À la Constituante, Clermont-Tonnerre n'a pas manqué de souligner

[41] Grégoire, *Motion en faveur des juifs*, *op. cit.*, p. 5.

comment 'il était réservé à ce siècle de tolérance et de raison, de voir un respectable ministre des autels élever sa voix dans cette tribune en faveur des malheureux restes d'Israël'. La *Gazette de Paris* du 11 novembre 1789 s'émeut tout autant de voir 'un prêtre de l'Évangile, un curé de l'Église Romaine, devenir le défenseur des juifs, et porter leur cause au tribunal de l'Assemblée Nationale'.[42] Ce qui, aux yeux de certains, fait aussitôt de Grégoire un adversaire à abattre et fournit une arme très efficace contre lui dans les campagnes de dénigrement qui commencent avec la discussion sur la Constitution civile du Clergé.

Par la suite le texte même de l'*Essai* est bien tombé dans l'oubli et la malveillante méticulosité d'un Drumont fut heureusement fort peu partagée. De fait, l'abbé Grégoire n'eut guère de postérité directe. Mais, outre la continuité de mémoire toujours maintenue par la Société des Amis de l'abbé Grégoire, qui organise chaque année un pèlerinage sur sa tombe, autrefois au cimetière du Montparnasse, à présent au Panthéon, sa redécouverte récente, non limitée à la seule sphère des célébrations officielles, est aussi l'œuvre de groupes, confessionnels ou non, qui souhaitent puiser une inspiration dans son œuvre pour travailler en tant que citoyens à l'effort d'intégration des minorités et des cultures dans une société française qui en a le plus criant besoin.[43]

L'image longtemps si positive de Grégoire pour tout ce qui concerne les juifs constitue bien en elle-même une illustration de la force du lien des juifs français avec la Révolution, et même tout particulièrement avec la République, comme en témoigne la statue de 1885. Un lien dont il s'est avéré qu'il pouvait aussi être compté à charge pour ceux qui cumulent hostilité envers la République de leur temps, envers la Révolution française et son œuvre, et envers les juifs qu'ils leur associent de tant de manières, notamment occultes.

Mais le projet de Grégoire et de ses amis a sans doute influé aussi par une autre voie, indirecte mais importante par l'ampleur de ses conséquences, sur l'évolution du statut des juifs comme de toutes les minorités religieuses françaises. L'instauration d'un statut civil de l'Église de France par l'Assemblée constituante, la Constitution civile

[42] Cité par D. Feuerwerker, *L'émancipation des Juifs en France, op. cit.*, p. 315.

[43] A.R.A.G. de Blois, A.L.A.A.G. d'Emberménil, paroisse du curé Grégoire en Lorraine, toutes les deux fondées en 1989.

du clergé, n'était pas l'œuvre des prêtres patriotes, aux vœux desquels elle ne répondait même que très imparfaitement, mais ces derniers avaient par leur discours notablement participé à accréditer l'idée même d'une réforme. Et, une fois celle-ci votée, ils s'en sont voulu les principaux défenseurs sur le terrain avec un zèle qui a souvent contribué à l'ouverture du conflit suscité par la mise en œuvre de la réforme. Par les proportions dramatiques qu'il a revêtues, ce conflit a à son tour nettement contribué à radicaliser l'idée d'une laïcité qui devait fournir le cadre d'exercice de la liberté des cultes en France.

Vu d'un peu près, le cas de Grégoire nous amène aussi à reconsidérer l'importance du problème théologique et par conséquent la difficulté qu'a soulevée la reconnaissance d'une place pour les juifs dans une société française à la fois laïque et en grande majorité catholique, ou en tout cas si profondément empreinte d'une culture qui, elle, reste massivement catholique. Problème théologique qui ne trouve une solution qu'avec le concile de Vatican II, et encore, même si cette solution est parfaitement disponible, on ne saurait garantir avec quelle étendue elle est effectivement diffusée et mobilisée. Au moins faut-il, dans une perspective dynamique, dont l'appoint s'avère précieux pour arriver à situer Grégoire dans son propre temps, tenir compte du fait que s'il ne peut certes pas imaginer une autre vocation pour les juifs que celle de servir à l'accomplissement des promesses faites à l'Église, il a déjà en commun avec les pères du dernier concile oecuménique, l'idée d'un projet divin spécifique pour les juifs et au moins un début d'acceptation de son ignorance quant aux voies de réalisation de ce projet.

LA FRANCE DU XIX^{e} SIÈCLE
ET AUTOUR DE L'AFFAIRE DREYFUS

SAMUEL CAHEN'S BIBLE COMMENTARY

Bertram Eugene Schwarzbach

The point of departure for this and any other study of the complex relations of Jews and Judaism with the (French) Enlightenment is Rabbi Arthur Hertzberg's thesis, *The French Enlightenment and the Jews* (Columbia University Press and Jewish Publication Society, New York and Philadelphia, 1968). When it appeared it was generally well received, except by H.R. Trevor-Roper in the *New York Review*[1] and, simultaneously, though there were delays in publication, by me in *Diderot Studies*.[2] The near unanimity in praise of a book on a subject where few reviewers could possibly have been expert—how many of them were capable of reading the *responsa* and *novellæ* of the 18th-century French rabbis intelligently and historically? was due in part to its polemical attack on 'ferners', the French *philosophes*, for one of the most politically incorrect ills of American society, antisemitism. In 1968 the Establishment, which was taken to be the heir of the Enlightenment because, as schoolchildren, we were all taught that the Declaration of Independence and the Constitution were the highest expression of its political thought, was out of favor among the young, who were alienated from the government because they did not want to serve in Vietnam, and consequently among the aging demagogues who aspired to be their mentors, because racial discrimination persisted despite President Johnson's civil rights legislation, because of the legal repression of hallucinogens and hard and soft drugs, and because of parental and societal discouragement of free love, of everything that made life worth living. Those were the days when even adults who should have known better believed in flower power and consequently, if not very historically or philosophically, associated the Enlightenment with the cultural banality the avant-garde defied and with repression in the name of good

---

[1] 'Some of my best friends are Philosophes', *New York Review of Books*, 22 April 1968, pp. 11–14, and Hertzberg's exchange with Trevor-Roper, 24 Oct. 1968.

[2] *Diderot Studies* XVI, 1973, pp. 361–374.

morals that the young resented when they did not have the courage to ignore it.

Those were also the years when the Black nationalists decided to wrest their rights from white society without the aid of their erstwhile Jewish allies, and added heresy to injury by supporting a Palestinian cause which was irrelevant to their all too real grievances. The trauma of that rejection brought clairvoyance to Jews on the Left who had been less prescient than Hertzberg, and convinced many of them, like the group editing *Commentary* magazine, though not Hertzberg, who has remained faithful to the New Deal liberalism with which he was raised, to convert to right-wing politics, as though the American Right were less antisemitic and anti-Zionist than the 1960s Left. That *crise de conscience* disposed reviewers, Jewish and gentile, in Hertzberg's favor. Intellectuals' illusions are always amusing. Where I differed with Hertzberg then was that I could not see, and still can't, how the predatory Black Panthers of the 1960s and the uncouth and naïve students who 'liberated' much of Columbia University in the Spring of 1968—these are the recollections of a witness who enjoyed the deviltry and wit of the occupation of *alma mater* from a respectable distance and still regrets being prevented by the police from participating—could be reckoned the heirs of the relatively conservative pre-Revolutionary *philosophes* and, in particular, of the supremely elegant and cynical Voltaire.

In preparation for this colloquium I reread chapters of Hertzberg's book, and I regret not so much having criticized it so vigorously, as having underestimated its real virtues, an overall social, religious and *halakhic* tableau of Jewish life in 18th century France, in all its variety. Some work has been done since by Richard Popkin and by myself on the relations between Enlightenment religious criticism and Jewish antichristian polemics, classical and near contemporary (Amsterdam)—I hope to say more about that on another occasion—, on the principal personalities of the Sephardic communities in eighteenth-century France, and on certain figures in the French Ashkenazic world, and on the Jews who participated in the Metz essay competition and in the drama of the Emancipation, but Hertzberg, Rabbi Simon Schwarzfuchs and your late compatriot and master, Jacob Katz, remain the only ones among us who have read the *halakhic* writings of the rabbis of both the Ashkenazic and Sephardic traditions and therefore they are the only ones among us who are, or in the case of Katz, who were, in a position to arrive at a fair

judgment of the level of practice and commitment prevalent in pre-Emancipation French Jewry, from which point alone it is pertinent to measure the acculturation of individuals and communities in the aftermath of the Emancipation and thus of the damage to Jewish identity inflicted by the Enlightenment. (This argument supposes what many of us may question, that a decline in ritual practice and in interest in *halakhic* study are to be regretted.) I still maintain that Rabbi Hertzberg's fundamental thesis, that Voltaire was a raving antisemite and that the major writers of the French Enlightenment—the honorable exceptions being Montesquieu, Rousseau and Condorcet—were not much better, though some of the minor figures and Churchmen were reasonably well disposed to the Jews, and his second thesis, that the antisemitism of the Left, despite the Marxist claim that there can be no such thing, was their legacy, are overdrawn to the point of being mistaken. There are more errors of detail in Hertzberg's treatment of literary matters, and of Churchmen, and more serious ones, than I had noticed in 1968. But Hertzberg was, of course, right to recognize the antisemitism of the Left—growing up during the Depression, he knew more about it than those of us who grew up during and after the War, when the American Left had splintered, and since it was his secondary thesis, I suppose that it was well embedded in the research for his thesis since its inception.

In particular, I retained the recollection that Hertzberg bore a grudge against the Enlightenment because it had posed an intellectual challenge with which the Judaism of the period, and the orthodoxy of his day could not cope.[3] That was rather like blaming the messenger for the message he bears, and Hertzberg was too sophisticated and too modern in his way of studying Jewish history, Bible and the evolution of *halakhah* to do so explicitly. I looked through his text for a lapidary expression of that resentment, and, though I couldn't find one, I still think that that is what is implicit in his analysis of the Voltaire-Pinto exchange of civilities, where he distinguishes between Voltaire's 'Western' and Pinto's 'Jewish' thought—I cannot see, even today, that Pinto thought any differently than Voltaire, though he clearly had different loyalties—, and his extrapolation of Voltaire's reply to Pinto into a demand that the Jews

[3] This is admitted more explicitly in Edward Breuer, *The Limits of Enlightenment. Jews, Germans and the Eighteenth-Century Study of Scripture*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1996, ch. iii.

abandon the latter to adopt the former, as though there were some fundamental but undefined incompatibility between them. Many 'orthodox' ideologists of our time agree with Hertzberg, though I doubt that he would appreciate their company, and I am sure that most of them would be mortally embarrassed to learn that they were agreeing with an aggressive Conservative rabbi. They claim to employ an exclusively Jewish type of thinking, and disdain Jews like Hertzberg who have been corrupted by Western thought and *Wissenschaft*. Here I am thinking of the controversy over the Artscroll Bible commentaries, and of an extract from a journal of 'orthodox' Jewish scientists where Russell J. Hendel tries to distinguish between the Bible criticism that can be found in pre-Enlightenment Jewish sources, and is therefore acceptable, and the Bible criticism of authors who have read non-Jewish Bible studies and have become contaminated and which is to be rejected.[4] It is rather like refusing the validity of a theorem because the mathematician who proved it is a philandering drunkard and closet antisemite or worse. One result of this ideology has been a purging of Jewish intellectual history of much of its non *halakhic* and non *midrashic* content, *i.e.*, of its scientific and philosophical traditions. Some years ago a pious Paris bookseller refused to sell me a modern edition of Kimhi on Isaiah because הוא לא מקובל אצלנו. In my innocence, I did not realize that, before the appearance of the ישעיהו volume of Menahem Cohen's מקראות גדולות הכתר, in 1996, there was no such complete edition. Nor could I imagine what the bookseller or his guru reckoned Kimhi's offense to have been. Now I can. Kimhi is remarkably analytic in his commentary on the Psalms, viewing each chapter as a unit, like Jerome in his introductions to books of the Bible, rather than as a series of edifying but autonomous verses, and in his introductions to Joshua, to Chronicles and elsewhere Kimhi entertained some primitive notions about the evolution of Biblical texts. Actually, my bookseller prob-

[4] '. . . Like *Talmud Torah, epikorsus* (heresy) is defined by its source,—not just by its *content*. The Rishon's antitraditional statement, [*sic*] emanates from an ideologically committed person who is attempting to study tradition by logically analyzing Biblical texts. The *epikorus*' antitraditional statement [*sic*] emanates from an anti-ideologically committed person analyzing Biblical texts . . .', 'Towards a Definition of Torah', *Proceedings of the Association of Orthodox Jewish Scientists* 3–4 (1976), cited by B. Barry Levy, 'Our Torah, Your Torah, and Their Torah', in *Truth and Compassion. Essays on Judaism and Religion in Memory of Rabbi Dr. Solomon Frank*, ed. Howard Joseph, *et al.*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ont., 1983, p. 176.

ably mistook Kimhi for Werner Kummel or some other German Bible scholar with whose name it was more respectable not to be familiar.

In terms of the history of exegesis, they, my Parisian bookseller, his guru and Hertzberg 'got it all wrang' (what Samuel Becket is supposed to have said upon seeing a misconceived production of one of his plays). For Christian scholars, 'recent' Jewish exegesis, *i.e.*, post-Christian Jewish exegesis, represented a philological and rationalistic reading of the Bible that ignored or excluded its allegorical, 'spiritual' and mystical senses, a perverse reading because it refused to acknowledge the obvious (to them) applications of messianic verses to Jésus. We have shown to what extent Richard Simon was indebted to rabbinic texts in his creation of the modern, historically oriented Bible criticism[5] that 18th century Germans refined and applied, and that, in the context of 18th century French Bible studies, Voltaire's Bible criticism was, paradoxically, Jewish Bible criticism.

It is this alleged incompatibility between authentically Jewish thinking and Enlightenment thinking and values that I would like to test here today, in the special case of French eighteenth-century Bible criticism,[6] because Voltaire's in particular seems to offend Hertzberg, Peter Gay and many lesser critics, but I shall try to do so like a

---

[5] 'Les Sources Rabbiniques de la critique biblique de Richard Simon', *Le Grand Siècle et la Bible, Bible de tous les temps*, 6, sous la direction de Jean-Robert Armogathe, Beauchesne, Paris, 1989, pp. 207–232.

[6] I assume that everyone here is an expert in eighteenth-century French, English and German Bible criticism. *Pro forma*, let me suggest a few articles that expose the materials that underly our remarks here,

Breuer, chapters iii and iv.

Marie-Hélène Cotoni, *L'Exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du dix-huitième siècle*, Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, 220, 1984.

——, 'Voltaire, Rousseau, Diderot', *Le Siècle des Lumières et la Bible. Bible de tous les temps*, 7, sous la direction de Yvon Belaval and Dominique Bourel, Beauchesne, Paris, 1986, pp. 779–804.

Anna-Ruth Löwenbrück, 'Johann David Michaëlis et les débuts de la critique biblique', *ibid.*, pp. 113–128.

Else Walravens, 'La Bible chez les libres-penseurs en Allemagne', *ibid.*, pp. 579–598.

Schwarzbach, 'Les adversaires de la Bible', *ibid.*, pp. 139 166.

——, 'There is much to be learnt from a cynical devil . . .' Critique biblique et religion des *Philosophes* et *Clandestins* au XVIII[e] Siècle', *Revue de la Société Ernest Renan*, N.S., 42, 1999, pp. 111–168.

——, La Critique biblique dans les *Examens de la Bible* et dans certains autres traités clandestins, *La Lettre clandestine*, nos. 1–4, 1992–1995, pp. 577–612.

Henning graf von Reventlow, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*, trans. John Bowden, London, SCM Press Ltd., 1984.

historian and not like an ideologue, of whom, I believe you have no shortage here. I therefore ask the question, were all Jews who lived through the Enlightenment and the Emancipation conscious of the incompatibility that Hertzberg implied existed between an authentic Judaism and the brave new world of the intellect that the eighteenth-century philosophers opened up for them? Did all Jews of those periods think that the writings of the Enlightenment, and in particular those of the Enlightenment philosophers regarding the Bible, were inimical to Judaism? Did all Jews assume that the challenge of Enlightenment religious criticism was too daunting to take up? Cast in such an absolute form, the questions can only be susceptible to negative answers. One can always find exceptions to any generalization. The most obvious exception would be the *maskilim*, but were they 'authentic Jews'? The orthodox party line these days, repeated by rabbis who have never read a word of Mendelssohn's *œuvre*, and know nothing about his more judicious disciples, and echoed by an equally ignorant orthodox laity, is that they were not, because some of Mendelssohn's descendents converted. ('By their fruit shall ye know them!') But are there other exceptions, thinkers both incontestably Jewish and sufficiently important to sap the generalization? Did the French Jews of the late 18th century and early 19th, or more pertinently, their 'spiritual' leaders, seek to wage ideological war with the Enlightenment, the way the Catholic Church throughout most of the 18th and 19th centuries reckoned itself at war with the Enlightenment and its progeny, republicanism, socialism and the trade union movement, or the way that the orthodoxy that derives from the Hatam Sofer waged its *Kulturkampf* against the *haskalah* and its progeny, any and all modernizing trends on the 19th century Jewish scene, or the way today's evangelical fundamentalists and their 'orthodox' Jewish allies imagine themselves engaged in a mortal *Kulturkampf* with liberalism, secularism, tolerance and pluralism?

I shall propose here a single, but important, counter example to that assertion of the incompatibility of Western-Enlightenment thinking and 'authentically Jewish' thinking. I shall leave it to historians of Jewish philosophy to demonstrate to any ideologues who may be present that there was nothing innovative in Samuel Cahen's borrowing from gentile sources, that there had always been fruitful exchanges between 'authentic' Jewish philosophers and pagan and Christian and Moslem philosophies and methodologies, and to historians of Hebrew grammar and Jewish Biblical exegesis to show

how both disciplines often profited from contacts with Christian and Arabic models, and I shall certainly not presume to decide whether Cahen's Bible commentary was orthodox in its time, nor whether it remains so today, because orthodoxy evolves, and what was orthodox in 1830 need no longer be so. Defining orthodoxy is rabbis' business anyway, not historians', and they are inevitably judged by the members of their communities, by outsiders and eventually by history for their inclusions and exclusions. The Amsterdam Sephardic community has been characterized as irredeemably narrow-minded because it excommunicated Spinoza, though its intellectual production was not negligible, and it surely had many other virtues, including its assimilation of the crypto-Jews who returned to the faith of their ancestors, and probably other defects, the seventeenth-century Catholic Church by its condemnation of Galileo and all that that implied in regard to its relations with scientists and science, natural and religious, and John Paul II's Church by some of his recent beatifications. As a historian (of letters) I shall merely take the liberty of reminding any amateur connoisseurs of Jewish orthodoxy who may be present of what Yeshayahu Leibowitz once wrote, that the spectrum of Jewish thought has in fact ranged from the most extreme rationalism (notably that of his venerated Maimonides) to the most radical mysticism. And I would add, between the most unreflective orthopraxis, his and Mendelssohn's, to the distinctly antinomian tendencies of certain Jewish messianic and mystical sects. Short of asserting an incarnation of the Divinity, it is very hard to be heterodox, and some of our Habad friends have managed even that without being excluded from the contemporary Jewish fold.

It is more interesting to invoke the category of authentically Jewish, which we may define all too imprecisely as being engaged with the Jewish intellectual tradition in its depth and its diversity, and being antichristian. I fully agree that one should be able to be authentically Jewish without being either an intellectual and researcher in Jewish philosophy and the history of *halakhah* or being antichristian, that occasional Christians have been more learned in rabbinics than most Jews, and that being antichristian is not a sufficient condition for being authentically Jewish—otherwise the 17th century Japanese who persecuted Christian missionaries,[7] not to speak of Diocletian

[7] See Jacques Proust's preface to Constóvão Ferreira, *La supercherie dévoilée. Une réfutation du catholicisme au Japon au XVII^e siècle*, Chandeigne, Paris, 1998, pp. 12–16.

and his magistrates, would all have been authentically Jewish –, but for our purposes, in the context of the predominantly Catholic society of Restoration France in which Cahen made his career, where obsequiousness to the religious sensibilities of the ruling class if not outright conversion must have been irresistible temptations for socially and professionally ambitious Jews, a vigorous anti-Christianism is a guarantee of sorts of an author's Jewish identity.

A brief word about Samuel Cahen (1796–1862), brief because I have found only the most limited biographical and critical information about him.[8] He studied languages as a young man—this corresponds to the *haskalah* program—, though apparently not in a university—I do not know when the first Jew was admitted to a 19th century French university, nor whether any French university of the time trained students in Biblical philology and the allied subjects with which Cahen shows acquaintance if not always professional expertise[9]—, as well as the traditional Jewish curriculum, and became a journalist, an educator and Bible scholar. He created the *Archives israélites de France* and edited it from 1840 to 1860, wrote an *Annuaire israélite* (1832–1833), a calendar with indications regarding the year's liturgical practices, שורשי דת אל ומשרים, *Précis élémentaire d'instruction religieuse et morale pour les jeunes Français israélites* (1820), the first successful French Jewish catechism, עמק הבכה, *Prières qu'on récite au cimetière, près des malades, des mourants et des morts* (1847), מקרא קדש, *Cours de lecture hébraïque* (1932), *Coup d'oeil sur les dernières Lettres tsarphatiques* (1839), a reply to the redoubtable Jewish polemicist and would-be radical reformer of Jewish faith and practice, Olry Terquem, and the Bible translation and commentary, *La Bible. Traduction nouvelle*, Paris, 18v., 1831–1839, that will interest us here. He proudly identified himself as 'Directeur de l'École Israélite de Paris'. If this literary production does not attest to his status as an 'authentic' Jew engaged in the sacred task of educating the French Jewish community – however well or badly the traditional institutions of Jewish education

[8] See Phyllis Cohen Albert, *The Modernization of French Jewry: Consistory and Community in the Nineteenth Century*, Brandeis University Press, Hanover, 1977, pp. 50, 91–92, 141, 161, 164–168, 198, 242, 250, 286. Also see Colette Piette, *Les Juifs de Paris (1808–1840). La marche vers l'assimilation*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1983, pp. 42, 122, 126.

[9] Until quite recently, they were not taught in the Sorbonne proper, but in the École Pratique des Hautes Études.

among the Sephardim of Bordeaux and Bayonne and the Ashkenazim of Alsace and Lorraine had functioned before the Revolution and the Emancipation, the upheavals they brought not only to Jews but to all of French society and to the French economy into both of which the Jews who found themselves in France were progressively integrating themselves, required that the Jews create new educational institutions and curricula—, who, since the death in 1812 of the still medieval first Chief Rabbi, Joseph David Sinzheim, had a better claim? To judge from the list of subscribers to Cahen's Bible translation—they were mostly gentiles including the naturalist, Cuvier,[10] the novelist, Balzac, and the painter, Ingres, among various less well-known members of the nobility, public administration, and the academies, as well as many pastors, very few members of the Catholic clergy, and finally, by a decree of the Conseil royal de l'instruction publique, 10 August 1832, all Catholic and Protestant seminaries were ordered to subscribe to Cahen's translation![11]—he was also even the unelected spokesman for Judaism before the court of non-Jewish French intellectuals. After the first two volumes appeared, the Consistoire israélite de la circonscription de la Seine, upon the recommendation of Chief Rabbi Marchand Ennery, bought several copies.[12] He collaborated with Salomon Munk, the great Hebrew and Arabic scholar who, together with Ernest Renan in Paris and their younger colleague, Ignaz Goldziher in Budapest, created the discipline of Islamic philosophy. (Munk edited the Arabic text of the מורה נבוכים, in part from manuscripts in the Bibliothèque royale, *Le guide des égarés*, Paris, 1856–1866, 3v., compiled the admirable catalogue of Hebrew and Samaritan manuscripts in the royal library, now the BNF, and finally, in 1865, replaced Renan as professor of Hebrew at the Collège de France after the scandal caused by the publication of *La vie de Jésus* in 1863 obliged Renan to resign. Better a real Jew in such a prestigious position than a renegade Catholic!)

Actually, there was a need for new Bible translations and commentaries. Among the Catholics, none of the 18th century French Catholic translations had gained acceptance, neither Richard Simon's

[10] See the list of subscribers in the Exode volume.

[11] See the liminary pages of the Nombres volume.

[12] See the liminary pages of the Nombres volume. The Isaïe volume contains a letter of congratulations from the then chief rabbi, Emmanuel Deutz and from the members of the Consistoire israélite de France.

very interesting and annotated 'Version de Trévoux'[13]—it was censored and condemned by Bossuet but, contrary to what was generally imagined, read by scholars—, nor, among the Huguenots, the 1703 Leclerc New Testament translation, which does not seem to have been studied at all, or the exhaustively annotated translation by the two Saumur trained Berlin pastors, Jacques Lenfant and Isaac de Beausobre, *Le Nouveau Testament avec notes* (Amsterdam, 1718, 2v.). If they read Bible at all, the French Catholics still read the Isaac Le Maistre de Saci 'Version de Mons' or 'de Port-Royal' of 1665–1693, which was often a euphemistic and apologetic paraphrase of the Vulgate rather than a reliable translation of the oldest and most authoritative texts, but it was at least written in the French of Racine and Pascal that had become classical, and the more curious among them probably still read the commentaries of the Benedictine, Dom Augustin Calmet (1707–1716 or one of the later and often more 'orthodox' editions like that of the abbé de Vence 1738–1743), who was almost as learned as he was credulous, and almost as credulous as he was orthodox. The French Protestants were in even worse shape, relying on the linguistically outmoded 1535 Olivétan translation, hesitantly brought up-to-date in the *Bible de Genève* of 1540, in 1546 by Calvin himself, and again in 1588, then by Diodati in 1644, by David Martin from 1696 to 1707, and by Jean-François Ostervald in 1744.[14] The Jews had no French translation of the Bible since medieval times, apart from the Canticles, translated by Mardochai Venture in 1774, and those psalms that appear in the Sephardic liturgies that he also translated. It is said that Mendelssohn's translation of the Bible taught German Jews the language of the principalities and duchies in which they were achieving (varying degrees of) emancipation and social integration. In France the situation seems to have been reversed. To judge from the pedagogic character of Cahen's commentaries, French Jews must have needed Cahen to teach them Hebrew. It is our impression that his translation was aimed at a highly cultivated public—it contains Greek (not always

[13] *Le Nouveau Testament de notre seigneur Jésus-Christ . . . avec des remarques littérales et critiques sur les principales difficultés*, Etienne Ganneau, Trévoux, 1702.

[14] See Frédéric Delforge, *La Bible en France*, Publisud and Société biblique française, Paris and Villiers-le-Bel, 1991, chapters iii, iv, vi and viii. Delforge has very little to say about French-Jewish Bibles, Cahen's, *Wogue's and the Rabbinat français*, pp. 231–233.

translated), Latin, German and French literary quotations, and assumes that its readers know quite a bit of theology, geography and history, just what Jews who had just come 'out of the ghetto', to use Jacob Katz's phrase, at best equipped from the pre-Revolutionary *heder* with the rudiments of Gemara and, in still rarer cases, with the elements of Hebrew and maybe, in extraordinary cases, with some Hebrew morphology, are not likely to have known, since there were so many barriers, official, cultural and economic, to their attendance in French schools. He must have been aiming at a minority of highly acculturated Jews, . . . and at gentiles. His translation and notes are unabashedly Jewish, sometimes apologetic, demonstrating the excellence of Jewish law and of the Bible, and willing to use strange transliterations and Hebraisms where more French expressions were available—'cohanate' for sacerdoce, Aharone for Aaron, Mosché for Moïse and many more like them, rather like the André Chouraqui Bible translation of 1974 -1979 (Paris, Desclée de Brouwer, 22v.). Cahen gives Patristic Scriptural apologetics no quarter, never missing an occasion to refute the applications of Old Testament passages to Jesus that had been made in the Gospels and in subsequent Christian texts, translating extracts from Kimhi's תשובות לנוצרים on Psalms ii, xxi and cx and his refutation of the christological interpretation of Isaiah liii that is so little known that it does not appear in Menahem Cohen's edition of Kimhi on Isaiah.[15] In the same sense he cites from Yom-Tov Lipmann's ספר נצחון (14 15th century), from Isaac of Troki's חזוק אמונה (late 16th century) and from the Nahmanides disputation, as well as supporting arguments from a contemporary Hebraist named Testard about whom we know no more than that he contributed several articles on the mathematics of the Jewish calendar and other technical subjects to the appendices of Cahen's translation, and that he was a convert to Judaism. Cahen was criticized by several Catholic and Protestant reviewers who complained that he had falsified Scripture by denying that the שילה of Gen xlix.10 referred to Jesus, and he replied very tartly in an appendix to his second volume. Munk added an even more vigorous and learned concurring opinion to that volume, 'Examen de plusieurs

[15] It appears in Edward Pococke, *Appendix notarum miscellanea*, Oxford, 1654, which follows his באב מוסי. *Porta Mosis sive Dissertationes aliquot a R. Mose Maimonide*, Oxford, 1656, p. 332. Only Salomon Munk was likely to have known about the existence of these fragments of Kimhi that Pococke published from manuscripts in Oxford.

critiques du premier tome', defending both Cahen's 'rational' exegetical method and his results as valid and consistent with the Jewish tradition which he, Munk identifies in part with Sa'adia's approval of 'libre examen' in religious matters, with Ibn Ezra's practice, and with elements of Bible criticism already present in his and Kimhi's commentaries. (Munk did not defend Cahen's interpretation of שילה because he had a different but still non christological solution for its identity.) In the Leviticus volume Munk supplied a long Arabic extract, together with a translation, from the מורה נבוכים (III.xxxii) on the sacrifices (pp. 146–150), another Arabic extract with translation (II.xxix) in the Nombres volume (pp. 79–89), a 'Réflexions sur le culte des anciens Hébreux dans ses rapports avec les autres cultes de l'antiquité', again in the Nombres volume (pp. 1–21) and, in the Isaïe volume, a text and translation from Sa'adia's אמונות ודעות (III.xxvii and xxxi). The Deutéronome volume contained information and texts regarding the Samaritans, and the Lévitique volume Testard's treatise on the mathematical techniques for calculating the 'calendrier talmudique' (pp. 170–190) and other subjects of Jewish scholarly interest appear in other volumes. Cahen's translation and commentaries were a sort of eclectic *Jewish Encyclopedia* of a kind that French Jewish institutions of our day no longer aspire to provide. (In their discharge, it must be added that there are now other sources of Jewish higher learning and that the Jewish communal organizations no longer need to monopolize the diffusion of Jewish studies. In fact, Cahen's translation, like his other publications, was evidently an entrepreneurial project. He was a junior grade abbé Migne!)

There was only one re-edition of Cahen's translation (5v., 1845–1856, we have not compared it to the first edition). Whether for economic reasons (the cost of composition and printing of so many volumes), cultural reasons (the Jewish public for which the commentaries were pitched may not have expanded enough to warrant further re-editions and books seem to have had a longer physical life in the early 19th century, when the paper was still of decent quality) or because the rabbis acquired some hesitations regarding its orthodoxy after having welcomed it in 1832, Cahen's commentaries seem to have fallen out of favor. Lazare Wogue translated the Pentateuch anew for synagogue use in 1860–1869 (*Le Pentateuque ou les cinq livres de Moïse. Traduction nouvelle accompagnée de notes explicatives*, Paris, 5v.), claiming that Cahen's text was both too costly and insufficiently accurate. (It does not contain the *qeri'in* and may have other technical defects

we have not noticed. The speed with which Cahen accomplished his task strongly suggests that he could not have given the Hebrew text the meticulous attention required to avoid errors in editing and composition.) At the end of the century, Zadoc Kahn and the French rabbinate published still another translation, *La Bible traduite du texte original par les membres du rabbinat français* (Paris, 1899), without commentaries. Rabbi Simon Schwarzfuchs, who is a far better connoisseur of French literary style than ourselves, thinks that Cahen's French needed modernizing—intellectually, the commentaries were also far out of date, reflecting social and political values of the Restoration which were out of place in the stridently republican Third Republic, and more archeology had become available—and that neither Wogue nor Zadoc Kahn and his colleagues sought to produce a more orthodox translation. We are not convinced of that, but a doctrinally sensitive comparison of the three translations may yield a clear-cut answer to the question of when French Jews began to acquire reservations about Cahen's work. That the French orthodox community of today would be shocked by Cahen's commentaries will be obvious in the course of these remarks and can be confirmed from the re-edition of Cahen's translation seven years ago, with a completely irrelevant introduction by Marc-Alain Ouaknine (*La Bible*, Paris, Les Belles-Lettres, 1994). Ouaknine, who writes edifying books about Talmud and Hebrew numerology for an admiring and largely 'orthodox' public, omits the commentaries. One can only deduce that he would not have lent his name to the re-edition of the commentaries had he read them, though economic calculations may also have entered into the decision to suppress them. Reprinting the commentaries, with incorporations of the *errata*, would have required a new composition of the text and created a Bible in many volumes that would surely have been harder to sell.

Now that we have established Cahen's impeccable Jewish credentials, let us look at his Bible commentary.

The range of sources that Cahen cites is surprising. His favorite Jewish commentators are Rashi, Kimhi, Ibn Ezra, Nahmanides, Maimonides and Joseph Albo (the contributions of the latter two, particularly their rationalizations of Jewish law, are necessarily drawn from their philosophical writings), and he even cites Sa'adia occasionally, probably through Munk, because he does not seem to have been an Arabist, and Isaac Abrabanel on the Prophets, especially the long and analytic introduction to Isaiah which is translated in

the appendix to the Isaïe volume (pp. [1]–41).[16] As a rule, Cahen does not bother to cite the *midrash* or homiletics in Rashi, or Nahmanides' mysticism. He admires Ibn Ezra, but he does not hesitate to criticize his philosophy and especially his astrology as unworthy of the great man.[17] The only modern Jewish sources that he cites are the Mendelssohn translation of the Bible and the *Bi'ur*, which he attributes to Wessely, who had only joined the team after the first two books of the Pentateuch had been commented upon,[18] Rabbi Isaac Samuel Reggio (1784–1855), Wolf Heidenheim on the cantilations, a Dr. Creuzenach in Frankfort, author of a *Thariag* (Frankfort, 1833), actually the well known Michael Creizenach (1789–1842)[19] the first volume of whose שולחן ערוך, *Schulchan Aruch, oder Encyclopädische Darstellung der Mosaischen Gesetzes wie es durch die rabbinischen Satzungen sich augebildet hat* bears the title *Thariag, oder Inbegriff der Mosaischen Vorschriften nach talmudischer Interpretation*—on the possibility of modernizing *halakhah*, and the afore mentioned Testard. He cites Mishnah and Gemara where pertinent, often when halakhic questions are at stake. He is no Caraite and, unlike some of the crypto-Jews who returned to the faith, or the polemist Olry Terquem, he bears no grudge against rabbinic law and does not try to reduce

[16] This is the repertoire admired by Richard Simon in the seventeenth century—Breuer (pp. 85–86) does not realize that Simon was being consistent with his own values, that he admired the Jewish *pshat* commentators, just as he approved the Christian *pshat* commentators, and that he disdained the Christian 'mystagogues' as profoundly as he disdained the Jewish *midrashic* and *halakhic* interpretation, for their lack of pertinence to the enterprise of explaining the direct meaning of the Biblical texts, which Breuer implicitly admits in his first chapter—and by Etienne Fourmont in the early eighteenth. Breuer is a bit put out that the late 18th century German Bible critics he discusses as the context in which the *maskilim* wrote and to which they reacted disdained talmudic and most of the rabbinic exegesis, claiming that their opinion of Jewish exegesis reflected a survival of the medieval Christian enmity for the Talmud and for the rabbis (Breuer, ch. iv). A more natural explanation is that the German Bible critics were seeking *pshat* interpretations, so *midrashic* and *halakhic* interpretations had little to offer them.

[17] See Ex. p. 5, 'Aben Esra s'élève à des considérations d'astrologie qu'on est étonné de rencontrer chez un homme si instruit et d'un esprit si indépendant.'

[18] See Breuer, pp. 23 and 335, note 31.

[19] Creizenach was a German Olry Terquem, something of a mathematician—author of a book of seven-decimal logarithmic tables (1875) and manuals of algebra (1835), steriometric geometry (1835), and projective geometry (1835)—and a polemical would-be reformer of Jewish law, holding that 'Talmud as a whole was untenable but that a compromise with modern ideas would be effected in the same dialectical way which the rabbis had harmonized the Law with the exigencies of the time' (*Jewish Encyclopedia, s.v.*, t. IV, pp. 341–342).

halakhah to Biblical law. He occasionally cites talmudic non *halakhic* exegesis, like the explanation in T.B. Rosh ha-Shanah 29a of why Moses' raising of his hands could have influenced the battle with Amalek, Ex. xvii.11, '. . . lorsque les Israélites regardaient le ciel (que leur montrait Moïse), et s'humiliaient devant leur père céleste, ils avaient le dessus . . .' (Ex., p. 71). Elsewhere, of course, Cahen can express reservations concerning talmudic interpretation,

> Le Talmud prétend (Bechoroth fol. 5) que ces 300 [qui manquent dans le calcul de Nom. iii.39 confirmé dans le verset 43, somme des recensements des trois familles lévitiques des versets 22, 28 et 34] étaient les aînés parmi les lévites; qu'ayant besoin d'être rachetés eux-mêmes, ils ne pouvaient servir de rançon aux autres; cette explication est plus difficile d'admettre que l'objet à expliquer. Comment est-il possible que 22300 mâles à compter de l'âge d'un mois ne comprennent que 300 aînés, et justement 300? C'est contre toute probabilité (Nom. p. ט״ז).

So far so good, or rather so far so 'authentically Jewish'. But Cahen's repertoire of sources holds some surprises. He also cites Josephus and Philo, frequently. I do not know any Jewish writer before Cahen, and few since, who integrated either of these two out-of-the-mainstream Jewish writers into their notion of the authentic Jewish intellectual and religious tradition. An even stranger source is the ספר המבחר of Aaron ben Joseph the Elder (~1250 1320), a Caraite whose *pshat* commentary on the Pentateuch was still unpublished but had been studied in manuscript, and admired, by Richard Simon.[20] In other words, Cahen draws upon his Jewish sources eclectically. He cites what seems to him to be cogent and pertinent, and ignores the rest in good conscience.

A preliminary and inescapable first observation is that, though the early German *maskilim*, including Mendelssohn, were very conservative regarding the Biblical text itself, insisting upon the complete

[20] The manuscript was brought to France along with many others and a wealth of rabbinic books by Louis XIII's ambassador to the Sublime Porte, Achille de Harlay de Sancy. He bequeathed his collection to the Oratoire de Paris, where Simon catalogued and studied the manuscripts. During the Revolution, the library of the Oratory, like the other monastic libraries, was expropriated and the books and manuscripts distributed among the several newly public libraries. The manuscript of the ספר המבחר was allotted to the Bibliothèque nationale, soon to become once again, after 1815, the Bibliothèque royale, where Cahen, or more probably Munk, could have read it.

accuracy of the *massoretic* text, Cahen was not. He cites all the variants in the Samaritan text of the Pentateuch—apparently from the *Biblia Hebraica cum notis criticis et versione latina* (Paris, 1753), edited by the rather antisemitic Oratorian, Charles-François Houbigant—and, as witnesses to ancient textual variants, the *targumim* of Onkelos and 'Ben Ouziel' for all of the books of the Bible, as well as the Greek text whose retroversions yield a Hebrew text that differs from the *massoretic*, without admitting the frequent unreliability of retroversions. When he suggests that these Greek, Samaritan and *targumic* texts are often better than the *massoretic* text he does not seem to be aware of Richard Simon's analysis that both the Samaritan and the Greek texts are occasionally better texts precisely because they are emended. Cahen quotes with enthusiasm (Ex., p. 108) the story in T.J., Ta'anith 4.2 (and elsewhere with slight variants) according to which there used to be three scrolls of the Pentateuch in the temple court, and the Israelites used to bring their scrolls to the temple to correct them by comparison with those model texts. But the three scrolls were in fact not identical, and to determine the correct reading by the critical methods of the time, they accepted the majority readings. This implies that already in Second Temple times the Biblical text was no longer impeccable.

Cahen has no illusions about the comprehensibility of the massoretic text, and no scruple about admitting that some verses are incomprehensible (*e.g.*, regarding דרך כוכב מיעקב, Num. xxiv.17, 'C'est une peine parfaitement perdue de chercher le sens d'une énigme dont le mot est perdu depuis des milliers d'années', Nom., p. קכ״ב) or mutilated, *e.g.*, regarding את והב בסופה, Num. xxi.14,

> L'écrivain sacré parle du torrent Arnone comme formant la séparation politique de l'empire de Moab et de celui d'Amori. Or ce dernier n'existait plus au temps de l'écrivain; il a cru nécessaire d'appuyer son assertion par un passage tiré d'un ouvrage plus ancien, alors suffisamment connu des générations contemporaines [le ספר מלחמות ה]. Mais cet extrait, n'étant qu'un récit tronqué, n'a pas eu de sens pour les générations suivantes, et peut-être même qu'il s'y est glissé des fautes de copistes; c'est donc peine perdue de chercher aujourd'hui à deviner ce qu'on ignorait déjà il y a plus de deux mille ans (Nom., p. 102).

Clearly, Cahen adopted the techniques of 'la critique' and those of the polyglot Bibles which, according to Goshen-Gottstein 'relativized' the *massoretic* text. Kimhi in particular was sometimes interested in determining what was the correct text of the Bible, and the Tosafists

were capable of asking whether the Gemara cited a Biblical text correctly when it did not correspond to the text in use in their communities. Rabbinic commentators regularly compared גרסאות (textual variants) in manuscripts of the Gemara to determine which reading was the most authentic, so critical readings of venerated texts were not completely foreign to Judaism. Nevertheless, the systematic study of the ancient translations and *scholia* for testimony to the pristine form of an ancient text is reputed to be a fundamentally 'Western' procedure[21] because that sort of text criticism was invented by the Hellenistic grammarians in Alexandria to obtain reliable texts of the classics of their literary corpus, and the tradition was introduced into the Church by Origen to determine correct Bible texts. The same impulse touched Jewish circles, but quite a bit later, possibly as early as the 8th century but surely by the 9th, and in a different guise, when the creators of the *massorah* tried to codify and numerize what they took to be the authentic manuscript and reading tradition of the Biblical texts.

Nevertheless, Cahen's text is the classical, *massoretical* text, probably with the inevitable typographical and transcriptional errors of an editor who is not an expert in the *massorah*, which remains to this day a very arcane field. In practice however, a תיקון סופרים that corrected the typographical and editing errors found in the printed Hebrew Biblical texts in common use at the time accompanied Mendelssohn's translation and *Bi'ur*.[22] It should have rendered the task of establishing a correct and traditional text easy enough for a non expert like Cahen to do a decent job without an inordinate expenditure of time and energy. If there are deviations from the *massoretic* norm, they would be a result of negligence. While Cahen is capable of suggesting in his notes better readings on the basis of text criticism, for example, למעל מעל for למסר מעל of Num. xxxi.16 (Nom., p. קמ״ח), he does not introduce it, or any others that we have noticed, into his printed text.

The next most obvious remark is that Cahen's commentaries are philological and pedagogical. In his practice and theory, interpretation follows from grammar. Cahen generally does not agree with the

[21] See Breuer, chap. ii, for a survey of rabbinic text criticism and for a definition of its limits.

[22] See Breuer, p. 34.

midrashic elements the *targumim* introduce, and he sometimes leaves the impression that he cites them להבדיל, to stand in contrast to his own more prudent interpretations. Today we know more about grammar, comparative semitic philology and lexicography than he knew and indeed could have known, so we need not be surprised that his philology and archaeology are outdated. But it is clear from his citations that he used Wilhem Gesenius' grammar and his lexicon as well as Kimhi's lexicon (ספר השרשים) and the latter's and Ibn Ezra's grammars and commentaries, which is to say he completed the best rabbinic philology available to him with the best Semitic scholarship that the early 19th century could furnish, and he apparently saw no contradiction between them nor reason to be embarrassed when Gesenius was to be preferred to Kimhi and Ibn Ezra.

Cahen also cites other non-Jewish scholars: the Scottish Catholic Bible critic, Alexander Geddes,[23] Johann Severin Vater, W.M.L. de Vette, Heinrich Ewald, Ferdinand Hitzig and Ernst Rosenmüller among his contemporaries. He is very conscious of bringing the best of German Bible scholarship and criticism to the attention of the French public, this at a time when French Catholic Bible studies were resolutely insular and dogmatic,[24] just as Renan was to regard it as his mission fifty years later, in the *Histoire du peuple d'Israël* (1884–1898) to import German Bible and religious studies to a France that he regarded as having remained insular and dogmatic. Among Enlightenment writers Cahen cites are Bishop Robert Lowth—in those days bishops of Oxford and London, which he successively was, were still likely to be scholars, even if much of their clergy is reputed to have been more interested in port and foxes than in patristics and philology—for his translation and commentary on Isaiah and for his rhetorical studies of Biblical Hebrew that even Voltaire admired,[25] Johann Gottfried Herder on Hebrew poetry, the Jean Leclerc of the Bible commentaries (1693–1731) but not of his earlier and more interesting *Sentimens de quelques théologiens de Hollande* . . .

[23] To judge from the short sketch of his work in Gerald Bray, *Biblical interpretation, past and present*, Apollos, Leicester, 1996, p. 236, Geddes must have been an extraordinary figure, a Catholic Cahen who tried to incoporate Eichhorn's Bible criticism and Enlightenment moral scruples into his Bible studies.

[24] See François Laplanche, *La Bible en France entre mythe et critique: XVI^e–XIX^e siècle*, Albin Michel, Paris, 1994, chap. vi.

[25] Mendelssohn admired him, too, see Altmann, p. 410.

(1685), and Johann David Michaëlis[26] among his immediate predecessors. There are occasional references to earlier works by John Spencer, *De legibus hebroeorum* (The Hague, 1686), and to Samuel Bochart's *Geographiæ sacræ* (Caën, 1641) and his *Hierozoïcon* (London, 1666) which were or should have been completely out of date. What did Cahen take from these Christian scholars? Mostly their science—philology, archaeology and above all their *pshat*, חכמה בנוים האמין, אם יאמר לך איש, but not infrequently also their apologetics, because they, too, tried to present the Bible in as favorable a light as possible. There was, and remains, a community of interests among Jewish and Christian Bible scholars in demonstrating the excellence of the Bible according to the prevailing values of the society in which they live, which is why Chief Rabbi of the British Empire J.M. Hertz could cite Christian authors so often in his commentary on the Pentateuch (1936), and why Cahen needed to show no scruple about profiting from their work when he shared their values. In other words, he did not feel that he had to accept the conclusion of the midrashic dictum, תורה בנוים, אל (איכה רבה ב י"ז) תאמין, and he was doubtless pleased to demonstrate his breadth of culture and his fellowship with European scholars.

Both would have assured him a better reception outside the Jewish community—to judge from some reviews he published as appendices to the volumes of the translation and commentary, he was indeed highly appreciated—and would teach his coreligionists to look for scholarship and philosophy outside their own tradition as well as within it. He was pleased to translate (Ex., p. ד"י) a remark of Abravanel's where the philosopher cites an unnamed אחד מחכמי האומות 'qui regarde le bâton de Mosché à la fois comme l'emblême du commandement et de la justice . . .' to show that respectable Jewish Bible commentaries before his own were also open to the world of modern European thought.

In other words, Cahen uses Jewish and Christian scholars eclectically, treating them like sources, not authorities, taking from each what seemed plausible and useful to explain text, according to his own values and doctrinal position. That is to say, he takes what he needs to make Bible say what he wants it to say, which is what

[26] See the paper, 'La Judéophilie savante des Lumières en Allemagne: J.D. Michaëlis', by Dominique Bourel, in this volume.

religious philosophers, Jewish and gentile, but not anthologists of exegesis like Calmet and the estimable תורת חיים of the Mossad haRav Kook (1985), have always done. As we shall see, there were constraints on Cahen's method, aspects of Bible that he could neither approve nor suppress.

Of course, not all Cahen's apologetics are of Christian inspiration. Far from it, because he valued Biblical law to the point of excusing most of the draconian punishments prescribed for its violation, while the Pauline tradition that influenced most Christian scholars was highly antinomian. An interesting example of his apologetics, interesting because it pits the Enlightenment tradition, Voltaire and Kant among the philosophers, Grégoire and some of his colleagues of the Église constitutionnelle among the theologians, which construes ethics as more important than theology, against a Gospel tradition, concerns Lev. xix.18, ואהבת לרעך כמוך, which is declared by Jesus to be a new obligation,

> Hillel et Akiba [*Sifra, ad loc*] regardent ce principe comme la base fondamentale de toute la loi; c'est aussi l'opinion d'un disciple des talmudistes, de saint Paul [*sic!*] (Rom. xii.19, Gal. v.14); mais dans l'Evangile ce précepte est regardé comme second principe (Mt. xxii.39; Mc xii.31), le premier est l'amour de Dieu dont il est parlé au Deut. ch. 6, v. 5, . . . On s'est toujours accordé à regarder la morale comme la base de la religion, le reste est accessoire; faire du bien aux hommes est la meilleure preuve que l'on puisse donner que l'on aime Dieu (Lév., p. 84).

Cahen's commentaries are resolutely *pshat* commentaries. He analyses grammar, explains the system of *binyanim*, of *tashlum dagesh*, and notes the presence of 'paragogic letters', like the א in אצבע or אמתחה. Even that was traditional. Kimhi already knew about the paragogic א, even if he did not have a Hebrew equivalent for the Greek term that Cahen uses.[27] He takes pains to teach Hebrew lexicography, like the distinctions among משפט, תורה and חוק (Ex., p. ס״ה). Whether his distinctions are well founded or apologetical need not concern us here. He makes liberal use of the rabbinic dicta, אין מקרא יוצא ידי פשוטו (cited explicitly by Munk, Ex., p. xii), דברה תורה בלשון בני אדם (cited, *e.g.*, in Ex., p. 9) and אין מוקדם ומאוחר בתורה (cited *e.g.*,

[27] See ספר מכלול, ed. Isaac Rittenberg, Jerusalem, 1966, p. קס״ג v°–קס״ו v° for paradigms of nouns 'with additional initial letters'.

in Ex., p. ק״ח) to reject fanciful interpretations and to reorganize narratives. Here we should remark that his literalism is not slavish. He likes Rashi's comment on ופרושו השמלה (Deut. xxii.17) 'c'est une expression figurée' (Deut., p. 96). More generally, Cahen recognizes that religious philosophy and theology must necessarily be expressed in metaphorical or figurative terms,

> En parlant de l'être infini, absolu, immatériel, l'homme est obligé de se servir de termes qui rappellent des objets finis, contingens. Cette sorte de tropes, dont la métaphysique fait continuellement usage, jette souvent sur cette science une certaine obscurité (Ex. p. קנ״ז).

To avoid conflicts with natural science, he interprets the 'days' of the Gen. i narrative as 'époques',

> Il paraît qu'il ne s'agit pas ici de la longueur d'un jour ordinaire, puisque le soleil n'était pas encore créé; à moins qu'on ne prenne pour mesure la rotation de la terre sur elle-même; ce qui est peu probable. Il est permis de croire que l'expression de jour est placée ici au figuré pour signifier une époque (Gen., p. ב).

And

> On peut conjecturer de la [structure du récit de la création sans Gen. i] que le récit cosmogonique est une espèce d'ode. Cette circonstance témoigne de la haute antiquité de ce document, qui paraît remontrer aux premiers âges historiques des contrées asiatiques. Il indique un ordre de succession dans le développement des êtres organisés qui s'accorde avec les théories géologiques les mieux constatées jusqu'à ce jour . . . Toutefois, la Genèse n'est pas un traité de géologie; elle contient d'anciennes idées sur cette science (Gen., p. 5).

Cahen certainly does not deny miracles (see, *e.g.*, his remarks on Ex. iv.2–7, the signs with which Moses is to prove the authenticity of his mission to the Israelites and to Pharaoh), but he interprets them as rationally as possible whenever possible. For instance, the story of Lott's wife's sorry fate is certainly not true, though 'une pétrification saline peut avoir donné lieue [*sic*] à cette tradition. On sait que les stalactites et les stalagmites affectent toutes sortes de formes' (Gen., p. נ״ב-52), and when Moses sweetens the waters of Mara, Ex. xvi.22–25, God shows him a certain wood which, Cahen claims (Ex., p. מ״ה) had the natural property of absorbing water's bitterness, for which arbitrary claim he cites the support of Nahmanides. (Ibn Ezra, *ad. loc.*, had better sense and recognized that the sweetening of the water was supposed to be a miracle.) He was obviously uncomfortable with

the ordeal of the wife suspected of adultery (Num. v.11–31) and prefers to imagine that it produced its visible effect by a psychosomatic reaction rather than by direct physical action.

> La loi dont il s'agit ici paraît être plutôt un moyen d'épouvante, et ne saurait passer comme venant de Dieu; pas même d'un législateur sensé et humain, car toute infamie retombe sur la femme. On peut la considérer au plus comme une loi politique, imaginée pour mettre des bornes aux soupçons mal fondés des orientaux, si jaloux de l'honneur de leurs femmes (Geddes) (Nom., p. 29).

He tried to harmonize Bible with science when he could, but it is not his *forte.* Thus, since the rainbow necessarily existed before the deluge, 'L'arc que j'ai déjà placé dès la création', which is rather pretty, even if the text (את קשתי שמתי בענן) does not justify his introduction of the 'déjà' which suggests a pluperfect, and he compares Noah's rainbow with another Divine sign, Iris's rainbow (Gen., p. כ״ד). Less successfully, Cahen tries to explain the tabooed status of women during their menstrual period by alleging an undemonstrated medical phenomenon,

> Dans les climats chauds, les écoulemens sont quelquefois d'une nature très âcre et venimeux, et le législateur a dû prescrire des précautions multipliées et sévères à cet égard (Lévit., p. ס״ד),

and the reasons for the Biblical dietary restrictions are both to avoid social contact with idolaters which might lead to idolatry, and to avoid certain meats which, in the warm Palestinian climate, are indigestible (Lévit., ז״ט) (a medical apology for dietary laws can already be found in Maimonides, מורה נבוכים III.27.59b).

Cahen follows the Jewish commentators who try to eliminate a material conception of God despite verses like Ex. xxiv.10, . . . ויראו את ה׳ אלהי ישראל, while admitting ironically that that is their objective, as though it were not really playing fair and square with the texts.[28]

We would now like to identify Cahen's theory of Biblical inspiration and the authority of the Bible in areas of faith, morals and law, and to coordinate it with his version of the history of the composition and transmission of the Bible, but he does not make it easy

[28] See Ex. p. 109, 'On conçoit la peine que se sont donnée les commentateurs pour faire disparaître ce qu'il y a d'apparence matérielle dans ce verset.'

for us, because he does not begin with a statement of principles, except in regard to his preference for a 'méthode rationnelle' over dogmatic harmonization ('méthode dogmatique') which, he explains ('Préface' to the Gen. volume), supposes what is in question. He promises such an overview of the composition of the Pentateuch, which would almost necessarily have implied his theory of Biblical inspiration, for the Deutéronome volume of the commentary, but then defers it to the Josué volume and does not supply it even there. We hope that our sampling is indeed representative enough to describe his practice if not his theory of inspiration which still eludes us.

Not only is the text often in bad shape but, Cahen admits, it is often quite late or contains glosses, or has a doublet or parallel passage in another book and another context. In the first category Cahen mentions the classical examples, והכנעני אז בארץ (Gen. xii.6), ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדם לפני מלך מלך לבני ישראל (Gen. xxxvi.31), ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה, עד באם אל ארץ נושבת (Ex. xvi.35), הנה ערשו ערש ברזל הלה הוא ברבת בני עמון, בעבר הירדן (Deut. i.1), (Deut. iii.11, Deut., p. ז״), where he follows Vater, 'Il est peu probable que Mosché ait écrit lui-même ce passage', and he supposes that it was introduced into Deuteronomy after David had conquered Rabbath, II Sam. xii.26), and of course the last twelve verses of Deuteronomy. Here he cites Ibn Ezra, מזה הפסוק כתב יהושוע, לפי דעתי (Deut., p. קס״ב and cf., *Baba Bathra* 14*b*–15*a*) and observes that

> L'expression איש האלהים [referring to Moses, Deut. xxxiii.1] homme de Dieu, de ce verset, et le verset 4 suivant [*sic*], montrent que cette composition n'est pas de Moïse. Aben Ezra a aussi remarqué l'expression citée de ce verset, mais il admet des données surnaturelles,

i.e., prophecy (Deut., p. קנ״ג). (Ibn Ezra noticed something strange about the expression, איש האלהים, which describes several prophets in the historical books, Samuels and Kings, but does not draw the conclusion that Cahen attributes to him. Cahen mentions עד גלות הארץ (Jud. xviii.30), and accepts that it was added during or after the exile. He thinks that many of the psalms are late, including, of course, the famous על נהרות בבל (Ps. cxxxvii).

The repertoire of late verses and chapters had expanded by Cahen's time. Regarding Deut. xxxi, he follows Vater and remarks that 'Les parties qui le composent sont si faiblement liées, qu'on peut regader comme un document étrange les versets 1–8 et de même les versets 24–30' (Deut., p. קל״ז). The ספר הברית of Ex. xxiv.7 was an actual

document (Ex., ט״ז). Lev. vii.37–38, זאת התורה לעלה, reminds him that 'Vater soupçonne que les différentes collections de lois qui se terminent ici, les autres ch. 26, vs. 47, et ch. 27, vs. 34 par des formules particulières, existaient dans l'original séparément et furent intercallées dans le récit du séjour auprès de Sinaï' (Lév., p. כ״ו). Deuteronomy, too, is composed of documents.[29] Joshua, chap. xxiv is independent of the preceding chapters (Jos., p. צ״ג), and may even have been written by Joshua himself, which is to say that the rest of the book was not.

Let us remark here that, though we have not found a trace of Jean Astruc's four-source theory for Genesis, or any other formal source theory, Cahen admits that Gen. i, a 'premier document', is characterized by the use of the word אלהים while Gen. ii uses ה׳ אלהים. He further admits that the books of the Pentateuch were composed separately, long after Moses's death, that Leviticus, Numbers and Deuteronomy are all late texts—later than their putative author, Moses—, and while Leviticus alone is 'of priestly character', the others were also written by priests.[30] He has a more precise idea about the construction of Isaiah, with i–xxxv being the prophecies of Isaiah, xxxvi–xxxix being (mostly) a parallel to II Kings xviii.13–xx.19,

> Les données historiques des quatre chapitres suivant forment un supplément explicatif du recueil d'oracles d'Isaïe, qui probablement se terminent avec le chapitre 39. Ce morceau se trouve déjà, avec quelques changemens, II Rois, 18, 13, à 19, 20. Il s'agit de connaître le rapport qu'ont entre ceux ces deux textes, lequel d'entre eux est l'original?

and he concludes that like the parallels in Chronicles to the Pentateuch and the earlier prophets, the parallel passage in Isaiah is a corrected and emended text (Is., p. 126). Following Gesenius, he

[29] 'Quoiqu'il en soit de cette contradiction, vraie ou non, toujours est-il que la narration ayant ici plus de suite, est si différente de ce qu'elle est ci-dessus . . . qu'on peut la regarder comme un autre document' (Deut., p. צ״ט).

[30] 'La prédilection avec laquelle la matière des sacrifices est traitée montre évidemment que l'auteur du Lévitique appartenait à la caste sacerdotale. On trouve dans cette troisième partie du Pentateuque plus de développements, plus de méthode dans l'exposition que dans les quatre autres parties. . . . Gramberg . . . place la composition dans la quatrième période commençant à l'exil babylonien' (Lév., p. [א]).

'Ce livre [Nombres] est une collection de plusieurs documents. Vater pense qu'ils sont de plusieurs auteurs, puisque ces documents semblent quelquefois se contredire . . . mais Eichhorn cherche à réfuter ces raisons, et attribue le tout à Moïse . . . Gramberg place la composition du livre des Nombres dans la quatrième période ou au commencement de l'exil babylonien' (Nom., p. [א]).

claims that Isaiah xl-lx are exilic texts for a variety of reasons including the references to Cyrus in Is. xlv.1 (Is., p. קס״ב) that was already noted by Ibn Ezra, and the expression in Is. lxvi.13, וביהושלים תנחמו. Isaiah contains other extraneous material, in particular, Hezekiah's prayer, xxxviii.9–20, which provokes this remark,

> Suit le cantique, qui est une espèce de monologue. Il est plus concis et plus rempli d'images, mais aussi plus difficile que les autres compositions d'Isaïe. . . . Ce cantique a beaucoup de ressemblance avec d'autres hymnes de ce genre, toutefois il ne porte pas le cachet de l'imitation; il a même quelques images qui lui sont particulières et une diction assez difficile. Est-il d'Hiskia lui-même, ou bien Isaïe ou un autre poète le lui prête-t-il? La première opinion n'est pas impossible (Is., p. קל״ז).

Cahen does not seem to notice redundancies within given narratives, like those of the flood or the descent of the manna or Moses's descent from Sinai with the tablets of the law,[31] and which suggest syntheses of parallel documents. The first of these served as the point of departure for Richard Simon's analysis (1678) and, subsequently, for Astruc's decomposition of Genesis into four documents (1753). But he does notice doublets and parallels in the various books, which had escaped Simon's and Jean Leclerc's (1685) notice for the most part: for instance Is. lxiii and xxxiv, oracles of Divine vengence on Idomenia that Cahen holds to have been integrated into the book of Isaiah from separate documents, Num. xxi.28–29 and Jer. xlviii. 45–46 (Nom., p. קנ״ב, 'Le passage suivant de Jérémie est évidemment copié ou original du verset présent [Num. xxi.28] et le verset du Pentateuque pourrait être corrigé d'après le verset très clair de Jérémie') and Num. x.35 and Ps lxviii.2 (Nom., p. 54). He also observes (Deut., p. 68) that the theophany arriving from the South is a theme common to Deut. xxxiii, to Jud. v.4 and to Hab. iii.3.

Cahen's general exegetical tendency is to rationalize and to reduce mythology, prophecy and messianism to relatively banal phenomena.

[31] Here he is more aware of chronological inconsistency. 'Il y a dans ce chapitre [Ex. xxxiii] une série de discours non rangés suivant l'ordre des temps; ce qui jette sur le tout une certaine obscurité' (Ex., p. קמ״ה), through he does notice the doublet, Ex. xxiii.17/Ex. xxxiv.23 (Ex., p. 160) without drawing any conclusion regarding the sources of the Exodus texts.

Miracles

The fire that came forth from before God to consume the sacrifices in Lev. ix.24 was a bolt of lightning, and the glory of God which manifests itself to the Israelites in Lev. ix.23 was the flame that consumed the sacrifices (Lev., p. 33 and 32). The manna and the quail of Ex. xvi and Num. xi are opportune, plausible, natural phenomena (Ex., p. ס״ד), on the authority of the 18th century naturalist, Georges-Louis Leclerc de Buffon. The passage through the Red Sea was also naturally possible (Ex., p. נ״ט), and Cahen is pleased to show that some of the ancient commentators also preferred to see natural phenomena in such narratives as Joshua's suspending the motion of the sun and the moon in the heavens ('Plusieurs commentateurs regardent cela comme une fiction poétique. Maimonide (Moré Néb. Part II, ch. 35) dit que la journée paraissait longue vue la grandeur de la victoire', Jos., p. י״ט). The plague of blood in Egypt has a natural explanation (Ex., p. כ״ח), and that of darkness (Ex., p. 41) was the illusion of the Egyptians who were 'attaqués d'une ophthalmie', whatever that might be. Not everything can be explained or need be explained. The retrogression of the shadow in Is. xxxviii.8 (Is., p. 136) provokes the reflection,

> Nous ajouterons également d'après Gésénius; 'Ce serait entreprendre l'impossible que de décider ce qui dans cette tradition prophétique est vrai et ce qui appartient à la fable, et l'on pourrait n'être pas plus heureux que ceux qui ont voulu expliquer les miracles de l'ancien comme ceux du nouveau Testament'. Aussi ne l'avons-nous pas tenté.

Prophecy

He is not too comfortable with Miriam as a prophetess (Ex. xv.20), whether because she delivers no oracle or because it is not suitable for a woman to be a prophet (Ex., p. 30), so he banalizes prophecy in general as 'la faculté de composer des hymnes ou des discours de morale (Rashbam), ainsi la prévision n'est pas inhérente au nabisme [*sic*]'. (Maimonides and, clearly inspired by his position, Spinoza also tried to reduce prophecy to a natural, philosophical function.)

Messianism

When God, speaking through the mouth of Isaiah refers to Cyrus as משיחו (Is. xlv.1), the anointment is only a symbol of royalty (Is.,

p. קס״ב), and the oracle of the messianic child (Is. ix.5), כי ילד ילד לנו, is 'une peinture idéale d'un roi', while the characterization of the messiah as an אל נבור is translated as a 'héros puissant' rather than as a valiant god as the Christian tradition interprets the divinity of Jesus from this prophecy. (I cannot resist the temptation to compare this with André Caquot's concurring but still more vigorous translation, 'un sacré costaud'!) The reduction of messianism from the supernatural to the ideal/political should not surprise us. In the first place, Biblical messianism is not always supernatural and generally merely the cult of the (anointed and therefore messianic Davidic) king. The emphasis on the human element in Biblical messianism has been a tendency in Jewish exegesis ever since Jews had to demonstrate to themselves and to others that Jesus was not the fulfillment of the messianic oracles.

Mythology

Like several Enlightenment commentators, notably Charles Le Cène, Calmet and Lowth, Cahen reduces the vestiges of Biblical mythology. While it is true that the mythological corpus was not so well known in Cahen's time as it was to become since the discovery and decipherment of the Babylonian tablets and, in our time the Ugaritic tablets, we have reason to be disappointed in him, since Voltaire, François de Volney and Antoine Court de Gébelin had already shown an interest in the mythology ('older, darker shapes') that the editors of the Bible had not completely suppressed. The Enlightenment did not speak with one voice on Bible, and Cahen did not always prefer the most interesting one. The mysterious שעירם of Lev. xvii.7 are 'boucs ou Pans ou faunes' rather than demons (despite Deut. xxxii.17), and Cahen explains that the sacrifices were ordained to discourage just such sacrifices to the 'dieux champêtres' (Lév. p. ע״נ), while in the use of the verb לזנות, here and elsewhere, in connection with idolatry, 'Il ne s'agit pas d'une prostitution réelle. L'expression est un hébraïsme', *i.e.*, a figure of speech frequent in Hebrew, which is true whether or not some sexual rite was implied here. הילל בן שחר of Is. xiv.12, the Lucifer of *Paradise Lost*, is translated as merely an 'astre brillant, fils du matin', and in the commentary הילל is derived from the word יללה, wailing, 'Pleure, fils de l'aurore' (Is., p. נ״נ). Take your choice. The נחש, ים נחש עקלתון, תנין, ברה and לויתן of Ps. lxxiv and Is. xxvii are taken to be metonymies for Pharaoh and the

Egyptians, even though the astute Kimhi had already recognized that at least the נחש ברח and the וחש עקלתון (*ad. loc.*) were mythical monsters. Cahen preferred Ibn Ezra's more rationalizing interpretation. Job's בהמות and לויתן are, respectively, a hippopotamus (Job, p. 190) and a crocodile or some equally real marine monster

> Quant à Léviathan dont il s'agit ici, plus terrible et plus merveilleux que le précédent monstre, sa description a également pour objet de montrer à l'homme sa faiblesse. . . . A l'époque de notre écrivain, il semble qu'on ne connaissait pas encore les moyens dont on se sert actuellement pour prendre l'animal designé sous le nom de Léviathan, que ce soit crocodile ou baleine . . ., Job, p. צק״ב, et cf., p. 10-א״י.

Sometimes the reduction is accomplished by comparison with pagan folklore which, by tacit assumption, is fantastic, but sharing a myth with the more prestigious Greeks is a mitigating factor in Cahen's opinion of the Bible's good sense. For instance, the לילית of Is. xxxiv.14, probably an owl of some sort, provokes this comment,

> . . . créature fabuleuse de la superstition populaire parmi les Juifs; elle admet aussi des spectres du matin, Ps. 121, 6; chaldéen צפרדין et des spectres de midi, Septante δαιμόνον μεσημερνον; Ps. 91, 6; Cant. des cant. 4, 6; Chaldéen טיהרן; cette dernière espèce était censée errer pendant les chaleurs de midi et à l'heure de la sieste. Cette croyance se trouvait aussi chez les Grecs et les Romains, et se trouve encore chez le peuple en Russie. . . . Le Lilith des rabbins est un spectre sous la femme [*sic* pour forme] d'une belle femme, bien parée, qui poursuit particulièrement les enfans pour les tuer, comme les Lauriæ et les Striges. On fait de Lilith la femme d'Adam, avec laquelle il a procréé des démons . . . (Is., p. 123f.).

Or the בני האלהים of Gen. vi.2 are, following many of the Jewish commentators who seek to avoid the myth of fallen angels that appears in Jude, 'fils des grands' . . .

> La plupart des héros de la Grèce sont fils de ses dieux. Elle attribue la même origine aux géans, aux cyclopes, et des pays différens peuvent avoir les mêmes traditions (Gen., p. י״ז).

Or with regard to the כרובים (Gen. iii.24 and many other verses),

> Dès la plus haute antiquité, on a transporté au gouvernement du ciel les formes monarchiques des gouvernements d'Asie; c'est ainsi qu'on a assigné à Dieu une couronne, un trône, environné de serviteurs placés sur divers gradins, selon l'ordre hiérarchique de leurs functions . . . (Gen., p. 11).

Asia and Asian social practices seem to represent rather consistently for Cahen, the way they did for Nicolas-Antoine Boulanger, what is backward and repressive in human society. He is also something of a racist, in the strict sense of the word,[32] and no feminist at all.[33]

He would also like to interpret some philosophy out of the Jewish Scriptures. Commenting on Ex. iii.2, וארא . . . באל שדי, he remarks,

> A ce sujet les commentateurs se livrent à des considérations cosmogoniques, théosophiques. Les Talmudistes distinguent dans l'essence divine le mode de rigoureuse justice (מדת הדין) renfermé dans les deux *iod*, י, et le mode de la miséricorde divine (מדת הרחמים) annoncé par le tétragramme. On sait comment ces idées platoniques ont conduit à la théorie hypostatique (Ex., p. כ״ב).

Another example: Cahen is quite satisfied that Ibn Ezra interprets Deut. xxxii.39, אני אמית ואחיה, to exclude the immortality of the soul (Deut., p. 149). We do not yet know whether his prudence regarding philosophy in Scripture is a general attitude, part of a historical vision of an Old Testament that does not advance beyond a relatively primitive level of theology and philosophy, or a reflection of his rationalistic preferences, or even an intentional distancing of the Jewish Scriptures from any and all elements of Christian theology in this case the resurrection of the dead to be performed on the occasion of Jesus's second coming. We suspect the latter.

Cahen's reconstruction of Jewish history is quite daring. Commenting on Ex. vi.3 ושמי ה׳ לא נודעתי להם, he remarks,

> Les commentateurs cherchent à résoudre ces difficultés [une théorie documentaire à la Astruc non comprise]. Il nous paraît probable que chez les diverses familles nomades dispersées depuis les bords de l'Euphrate jusqu'au Golfe arabique, et connues sous le nom d'Hébreux (passagers), Dieu n'était pas adoré sous le même nom. Lorsque ensuite la colonie égyptienne des Israélites prévalut, elle donna son nom et celui de son dieu à la nation et au dieu de la nation; mais les autres noms n'ont pas été abolis et sont souvent cités. Aben Esra fait sur ce passage d'assez longues réflexions cabalistico-astrologiques (Ex., p. 22).

---

[32] 'La supériorité matérielle de la race sémitique est clairement établie. Il ne s'agit pas ici [Gen. ix.27] de la supériorité intellectuelle; sous ce rapport elle s'est montrée inférieure aux deux autres races; elle n'avait pas le génie de l'invention, et s'appliquait principalement aux matières religieuses. Les fondateurs des trois religions monothéistes encore subsistantes appartiennent à la race sémitique' (Gen., p. כ״ב-25).

[33] Cf., Jud., p. נ״ח, regarding Jephtha's daughter.

Let us now pass to morals, an area where the religious criticism of the Enlightenment leveled vigorous normative attacks against the Bible. In a nutshell, Cahen is quite willing to condemn what the Bible approves, in part because he refuses to distinguish between interior ethics and exterior ethics, to use Jacob Katz's terminology (borrowed from Max Weber, I am told). Neither being politically 'good for Jews', nor leading to the repression of idolatry is accepted as a moral justification for an illicit or cruel act. Here are some examples. Cahen does not like individual violence (who does?) and criticizes Phineas and Ehud:

> Cette action [l'assassinat par Pinkhas des amants nobles, Zimri and Kozbi] montre du dévouement, du courage et du fanatisme; elle a servi de texte à beaucoup de sermons sanguinaires et de stimulans à des crimes commis au nom de la religion. Sacrifier sa vie au nom de la loi est le devoir le plus sublime de la morale. Tuer les autres est une cruelle necessité qui doit toujours être commandée ou par le magistrat compétant ou par la défense personnelle; hormis ces deux cas, il est difficile de déterminer ce qui distingue un meurtre d'un assassinat. . . . Il est à remarquer que si le privilège héréditaire du cohénat est la récompense d'un meurtre, le privilège de la caste lévitique est la récompense d'un massacre (Exode ch. 23, vs. 29); ce qui est parfaitement décrit dans ces vers du plus grand poète qui ait jamais existé [évidemment, Racine, *Athalie* IV.iii] (Num., p. קכ״ו).
>
> Dès les temps les plus reculés, le désespoir a mis quelques fois le fer aux mains d'un homme dévoué, qui s'en servait pour débarrasser la société d'un tyran. Mais le succès seul ne doit pas donner du prix à une pareille action. Non seulement le meurtrier ne doit pas être un lâche assassin, mais il faut encore que tout autre moyen de s'affranchir soit devenu impossible. Avec le progrès de la raison, l'emploi de pareils moyens d'affranchissement ne peut que devenir de plus en plus rare et l'humanité n'aura plus à gémir sur des attentats entrepris en son nom (Jud., p. י״ג).

Jaël is unfavorably compared with a near contemporary and admired female assassin who risked her own life, to rid France of a man she perceived to be a tyrant, while the Biblical heroine is praised for betraying the obligations of alliance and the duties of hospitality by killing a sleeping guest at no risk to herself or to her family,

> Nous ajouterons à ce que nous avons dit ci-dessus, qu'il a pu présenter telle circonstance, que ce qui après une longue suite de siècles ne nous paraît pas conforme aux égards dûs à un ennemi désarmé et se confiant à l'hospitalité était un acte de dévouement ou au moins de fanatisme patriotique. Qui a jamais songé à blâmer l'action héroïque

> de Charlotte Corday? L'une délivre sa patrie d'un monstre à la faveur d'une entrevue, l'autre affranchit les Israélites par une honteuse rencontre dont il fallait profiter . . . (Jud., p. ט״ז).

The revenge that God orders the Israelites to take from the Midianites, Num. xxxi.17, is so shocking that Cahen is obliged, following Geddes, to attribute it to Moses,

> Nous avons, dit Gueddes, un terrible *bain de sang* devant nous. Chez les nations les plus cruelles, et les plus sauvages, on a toujours épargné les femmes et les enfans de tout sexe; le législateur des Hébreux, tel que l'histoire le présente, n'était nullement belliqueux, mais inflexible, dur, et comme Samuel, sans pitié dans les vengeances; c'est un grand homme, un grand législateur, mais selon le type asiatique. Dans son adolescence, il tue un Egyptien; ensuite, lors du veau d'or, où son frère est tout compromis, il ordonne à une partie du peuple de massacrer l'autre; de même dans l'affaire des Midianites; et ici, après la bataille, il fait massacrer des femmes et des enfans que l'humanité du guerrier avait épargnés. Ce caractère annonce une éducation et des habitudes sacerdotales. Leclerc dit que probablement Dieu récompensera ces enfans dans l'autre monde; une telle justification tient de l'ironie. Il est plus naturel d'admettre que l'annaliste sacré regardait comme légitimes tous les moyens préventifs et coercitatifs dirigés contre l'idolâtrie. D'ailleurs nous lisons un écrivain oriental. L'amplification dans le bien et dans le mal est une teinte locale; l'Orient, très poétique, et peu historique. . . . (Num., p. קמ״ח).

Leviticus xxvii.29, כל חרם אשר יחרם מן האדם מזת יומת is a notoriously difficult verse, not for any linguistic reasons, but because it lacks an explicatory context. Voltaire and Mme du Châtelet and probably other Enlightenment commentators construed it as authorizing human sacrifice, which is what traditional Jewish commentators went to great lengths to exclude. Not Cahen. '. . . Il y a trop de faits qui prouvent l'existence et l'exécution de cette loi barbare'. Another example of his frank opposition to the cruelty of Biblical law: Leviticus xx.14, concerning the sexual congress of a man with a woman and her mother, זמה היא ישרפו אתו ואתהן באש, 'C'est la seul peine explicite; elle paraît bien dure et selon nos idées non proportionée au crime' (Lév., p. צ״ד).

I shall not cite Cahen's and Geddes's entire comment on Deut. vii.2, . . . החרם תחרים אתם, לא תחנם, first because it is too long (Deut., p. ל״ח-38), and secondly because it can only be construed politically in your confrontation with the Palestinians, and a guest who shares neither his hosts' risks and burdens nor their moral responsibility

should not even appear to criticize their politics. Suffice it to say that Cahen, at the end of his remarks, is obliged to distinguish between God and the 'écrivain sacerdote' of Deuteronomy, who is also imbued with 'Asiatic' values.

A certain antinomianism is also characteristic of Enlightenment writings on religion and morals, and despite Cahen's general support of rabbinic *halakhah*, there are traces of that as well in the commentaries. In his comments on Deut. iv.2, ממנו לא תספו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם ולא תגרעו, he paraphrases Creizenach on whether the Jewish religion can develop. Extrapolating from the passage, Cahen cites, we suppose that Creizenach was discussing the extent to which the rabbis have legislated throughout Jewish history and the extent to which such legislation is authorized by the Bible. First, quite properly and pertinently, he treats הוראה שעה, then the Talmudic distinction between the Biblical laws that may be augmented by rabbinical edict (גזרה), like the number of days in a holiday, compared with those that may not, like the number of plant species included in the ארבעת המינים, which cannot be increased, then Maimonides's insistence that law is eternal and invariant, a thesis whose implications would seem to limit rabbis' legislative power, and finally he cites Joseph Albo, the last of the Jewish medieval philosophers, to the contrary, arguing that law is relative to the public that must observe it, that the Pentateuch offers examples of laws that were changed, and that the Talmud says that all the holidays except Purim and Yom Kippur will eventually be abolished, an assertion that has transparently mitigating implications. (We have not yet identified the source for this, though there is a tradition, inspired by Zach. xiv.16 that Succoth alone will still be celebrated in messianic times.) Then Cahen himself adds an example,

> A ces réflexions de notre coreligionnaire, nous ajouterons que le Pentateuque autorise le commerce des esclaves, même blancs; est-ce dire que cette réduction de la nature humaine à l'état de marchandise soit d'institution divine et doit durer à jamais? Comme dit Maïmonides, la religion, la loi divine est éternelle; mais sa forme, le culte est essentiellement variable. Adorer cette forme, c'est encore l'idolâtrie. Des paroles, des cérémonies, des jours peuvent en devenir l'objet aussi bien que des images sculptées (Deut., p. כ״א-כ).

(This inescapably recalls a brilliant and despairingly acerbic lecture delivered to an Alliance Israélite colloquium in Paris in the fall of 1998, by your greatly regretted compatriot, Ze'ev Falk, where he

deplored the 'עבודת המשנה ברורה' that he saw enveloping contemporary orthodox Judaism.)

Finally, Cahen on the prohibition of marriage with the seven Canaanite nations (Deut. vii.3) and, by extrapolation, with all non Jews, which offended the Enlightenment value of sociability and contradicted its characteristic supposition of the unity of the human kind,

> D'après le sens naturel, le mariage avec des gens de ces peuples est permis, dès qu'ils ont abandonné l'idolâtrie. C'est l'opinion du rabbi Moïse Mekoutsi [Moïse de Cousy, ספר מצות הגדול] et il s'ensuit que le mariage avec d'autres peuples est permis, sans que les personnes aient besoin de renoncer à leur culte. Et en effet ces sortes de mariages ne paraissent pas avoir été rares. David et Salomon ont pris des femmes des peuples voisins, et ces femmes restaient attachées au culte des idoles. Et cependant Salomon n'est blâmé que pour avoir épousé des femmes de peuples avec lesquels il était défendu de faire alliance avant leur abjuration du culte des idoles, mais nullement parce que ces femmes n'étaient pas de la religion israélite. D'ailleurs le Deutéronome permet aux Israélites d'épouser des femmes prises à la guerre; il prescrit certaines formalités, mais il n'est pas question d'un changement de religion. Le talmudiste saint Paul [*sic*!!] trouve même que ces sortes d'unions sont utiles à la religion (I Cor. 7, 14). C'est dans ce sens, dit M. Creuzenach (*Thariag*, p. 45), que le grand Sanhédrin convoqué à Paris par Napoléon, en 1807, s'explique sur le mariage des Juifs avec les Chrétiens. Sans doute, continue M. Creuznach que la célébration du mariage, telle qu'elle est usitée de nous jours chez les Israélites, a besoin d'être modifiée, si on veut la pratiquer dans les mariages mixtes. Cependant, ajoute-t-il, ce n'est pas là d'après quelques rigoristes la difficulté principale qu'oppose le Talmud; car le Talmud n'invalide pas seulement la célébration de ces sortes de mariages, mais il les regarde comme criminels, et il invoque à ce sujet une décision synodale du temps des 'Hashmonéens. Toutefois le Sanhédrin a supposé avec raison que dans cette décision il ne s'agit que de mariages entre Juifs et païens, puisqu'elle fut prise avant l'établissement du christianisme. . . . (Deut., p. 38-ל״ט).

I cannot resist one more example of Cahen's reservations about Biblical law.

> C'est sur ce texte [Deut xxi.23] qu'on s'est fondé parmi les Israélites, jusque vers la fin du dernier siècle, pour hâter l'inhumation des personnes décédées dans la journée. Honneur aux philanthropes, en tête desquels nous nommerons Marcus Herz, médecin israélite de Berlin, qui ont fait cesser un préjugé aussi inhumain, en démontrant les dangers d'une inhumation précipitée! Le temps et les règlements de police ont fait le reste (Deut., p. 93).

Let me be very clear about the thesis that I am not defending here. I am not claiming that what, in a pamphlet by a Voltaire or a Bible commentary by Mme du Châtelet or a broadside by d'Holbach, can only be reputed to be hostile to the Bible, incompatible with 'Jewish thinking' and even antisemitic, becomes kosher in the commentaries of Cahen because he was (I suppose) a strictly practicing Jew and certainly deeply committed to Jewish learning and Jewish law, while they were not only gentiles but antagonists of religion in general and of Jews and the Bible in particular. (That they were gentiles and antagonists of Jewish law I must grant; that they were antagonists of Jews on principle, Hertzberg's thesis, is an argument that I have denied elsewhere, or, more precisely, that I have claimed is vastly over drawn because the unflattering depiction of Jews and Judaism in their antichristian polemics was a rhetorical device that should not be taken at face value, and I have not yet changed my mind on that.) That is the argument of Russell J. Hendel that we cited above, that the religious credentials of the messenger determine the admissibility of his message.

What we are arguing, no, what we are remarking, is that Cahen shared many of the methods, suppositions and ethical biases of the eighteenth-century philosophers. We have not interrupted our exposition of Cahen's commentaries to document that agreement step by step because it is or should be evident to anyone who knows the repertoire of 18th century French Bible criticism, what Hertzberg called the 'Western thinking' or more precisely still, the Enlightenment thinking of the *philosophes* applied to religion and to the Bible. And Cahen still remained a committed Jew! For him the two were not incompatible, even if we can no longer see how he reconciled what he admitted about the inspiration and the inerrancy of Scripture in science and in morals with its claim to spiritual and moral authority and, consequently, with Jewish law, which derives its authority from Biblical law even when we are sophisticated enough to recognize that in fact it is legislated by the rabbis with only the most transparent of Biblical אסבו כתאות. I suspect that it was no longer clear to Wogue and Zadoc Kahn how Cahen accomplished that reconciliation so they felt obliged to produce substitutes for his translation and commentaries. We should not be surprised that Cahen's literary analyses of Biblical texts should have produced problems for Judaism analogous to those that liberal Protestantism was then encountering in its attempt to reconcile Bible with theology, morals and

history. By its nature, as Joseph L. Blau has argued,[34] religion is always an appeal to an ancient and thus venerable tradition. Yet values change and science advances, necessarily creating tensions between the modern and the ancient. When coupled to the commitment to literal interpretation that Jews had adopted to avoid applying their texts to Jesus, and which the Enlightenment also adopted, paradoxically, from the allegedly incompatible Jewish and Greco/Renaissance traditions,[35] one avenue of conciliation was, and I believe remains, automatically excluded. Renan wrote as much at the very end of his *Averroès et l'averroïsme*, wondering rhetorically,

> Que serait devenue l'humanité si, depuis dix-huit siècles, elle avait entendu la Bible avec les lexiques de Gesenius ou de Bretschneider? On ne crée rien avec un texte que l'on comprend trop exactement. L'interprétation vraiment féconde, qui, dans l'autorité acceptée une fois pour toutes, sait retrouver une réponse aux exigences sans cesse renaissantes de la nature humaine, est l'oeuvre de la conscience bien plus que de la philologie.

But this is a poet's and a philosopher's rather fée approach to Bible, separating truth from aesthetics and preferring the latter, and one which, I believe, is not acceptable to any religious community, even though, in practice they all ignore Gesenius and his successors, and feel bound in their Biblical studies by nothing other than a need for consistency with whatever subset of the religious tradition they appreciate.

The attitude of orthodox Judaism to this tension or antinomy, call it what you will, recalls the title of a popular Broadway show of the late 50s or early 60s. The advances in the history of ideas and in Biblical philology in particular did not and do not stop because orthodox Jews 'want to get off'. Or, to close with a more distinguished comparison, in the last of the *Lettres provinciales*, Pascal criticizes Pope Zacharias for having excommunicated the Irish mathematician and 'itinerant bishop', St. Fergil or Virgil in 748—whether the letter to St Boniface critical of Fergil was tantamount to excommunication,

---

[34] 'Tradition and Innovation', in *Essays on Jewish life and thought, presented in honor of Salo Wittmayer Baron*, Blau, Friedman, Hertzberg and Mendelsohn, eds., Columbia University Press, New York, 1959, pp. 95–104.

[35] See Schwarzbach, 'How to read in the eighteenth century . . . the Bible and other books', *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 308, 1993, pp. 323–348.

as Pascal assumed, need not concern us here—who had argued that there were inhabited antipodes, *i.e.*, that the Earth was spherical and that it revolved about an axis.[36]

> Et si l'on avait des observations constantes qui prouvassent que c'est [la terre] qui tourne, tous les hommes ensemble ne l'empêcheraient pas de tourner, et ne s'empêcheraient pas de tourner avec elle.

The Biblical sciences that derive in large measure from the materialist, atheistic, antinomian Enlightenment no less than from the more religious currents of the *Aufklärung*, call them Western, analytical thinking or anything else you please, ebb and flow if we do not want to insist that every change in fashion in Biblical exegesis and philology represents an advance, and religious thinkers either adopt and adapt however inconsistently, like Cahen in his time and Hertz in his, or, like ostriches, hide their head in the sand and hope that the danger will pass them by. The ostrich has not yet gone the way of the dinosaur, but a friend who visited South Africa recently informs me that they have no future outside the zoos. We go to the zoo to see these lovely relics, and to Bnei Brak, Meah Shearim and the self-segregating diaspora ghettos like Stamford Hill, Williamsburgh or Lakewood to see their less decorative Jewish cousins. The analogy is, of course, only partial.

[36] 'Quod alius mundus et alii homines sub terra sint ceu sol et luna', see *Dictionnaire de théologie catholique*, ed. Vacant and Mangenot, *s.v.*, 'Virgile de Salzbourg (Saint)', t. XV, col. 3094.

PROLÉGOMÈNES POUR UNE THÉORIE DE LA CONSPIRATION

Alain Goldschläger

Nous savons que la pensée défendant l'idée d'une conspiration se fonde sur une réflexion circulaire de type *ouroboros*. Soit pour être comprise et fonctionnelle, cette manière de concevoir le monde se doit d'être envisagée après l'admission *a priori* que la conspiration existe. Le postulat de base devient la justification ultime de tout le système et en tant que tel, s'avère indestructible de l'extérieur. Comme l'explication du monde et de l'histoire se fait suivant une nouvelle lecture des faits, il convient d'apprendre un nouveau langage et de décoder le tout suivant un nouveau jeu de prémisses. Seulement après cet apprentissage premier de compréhension du monde suivant de nouvelles lignes, peut-on espérer comprendre la réalité environnante. A partir du moment où l'on accepte le principe de la conspiration, la réalité du monde devient claire et suit une logique indestructible. Cette vision devient aussi particulièrement protégée de toute attaque de l'extérieur puisque, par définition, toute négation de l'existence de la conspiration ou de son efficacité fait partie intégrante de la conspiration. Plus on attaque la réalité de la théorie, plus on avance la preuve de son existence, comme l'affirmait Adolf Hitler à propos de la conspiration juive.

Cette situation explique que les théories les plus absconses de l'extérieur peuvent conforter leurs adhérents dans leurs croyances que leur explication et craintes sont solidement fondées. Il est aussi impossible de prouver par des arguments externes, l'incohérence de ces théories que de prouver la non-existence de Dieu pour un croyant. Dans les deux cas, il y a un acte de foi quant à la vérité première des fondements essentiels: Dieu existe; la conspiration existe. Les similarités vont plus loin que la simple affirmation fondamentale, elles se poursuivent dans la manière d'accepter que certains aspects du déroulement et de l'application de la volonté suprême demeurent inconnus ou même incompréhensibles, il n'en demeure pas moins que la réalité suprême existe et conduit le monde.

Nous ne voudrions donc pas nous engager dans une discussion

stérile sur des aspects particuliers de telle ou telle théorie pour en démontrer la vacuité ou l'invraisemblance; ce que nous nous proposons d'aborder aujourd'hui porte sur une réflexion centrée sur une série de questions portant sur la conspiration judéo-maçonnique telle qu'envisagée à la fin du XIX[e] et sur son expression à travers les aléas du célèbre faux *Les Protocoles des Sages de Sion* et de sa réception à travers les années.[1]

Il n'est sûrement pas nécessaire de rappeler ici les principes et tribulations de ce texte célèbre qui est censé rapporter les dispositions prises par les grands Rabbins d'Israël dans le cimetière de Prague pour organiser la prise de contrôle du monde sous l'égide d'un Prince Juif. Différentes versions du texte offrent quelques variantes quant au lieu, aux participants, aux actions premières à mener. On se rapportera à l'étude combien minutieuse et complète de Pierre-André Taguieff sur les différentes facettes et variantes du texte et des réactions et utilisations et sur l'analyse brillante de Norman Cohn.

Nous voudrions ici aborder trois questions spécifiques, soit: le lieu de rencontre et son importance théologique; le rapport à la Vérité et enfin le besoin d'universalisation et d'union des conspirateurs.

Le Cimetière

Nous nous référons ici à la version des Protocoles de 1906 éditée par Georges V. Boutmi, qui développe la version de Serge Alexandrovich Nilus en y intégrant notamment le contexte physique qui provient indirectement du pamphlet 'Les Juifs maîtres du monde', publié à St Petersbourg en 1872 puis à Moscou et qui s'avère une copie plus ou moins conforme du chapitre: 'Dans le cimetière de Prague' du texte de Sir John Retcliffe (alias Hermann Goedsche) *Biarritz*.

Ce qui nous intéresse ici, ce sera le fait que la réunion se tienne dans un cimetière. Le cimetière est en effet un lieu privilégié et symbolique. Dans la tradition chrétienne, il appartient de façon intégrante au domaine consacré de l'église. Dès le moyen age, le lieu

[1] Nous sommes conscient du fait que *Les Protocoles* ne parlent nullement des Francs-Maçons mais il n'empêche que dans les phantasmes des opposants, cette union de convenance, comme nous le verrons, est active et unitaire.

de sépulture définit le statut du défunt dans l'Autre-Monde. Ceux dont l'âme est sauvée repose dans l'enceinte sacrée dont le nom est souvent révélateur; le cimetière fait partie intégrante de la bâtisse de l'église: the *churchyard* en anglais, *De kerchhoff* en flamand. Ceux dont l'âme est perdue, criminels, prostituées ou Juifs seront enterrés en dehors des murs du cimetière. Lieu protégé donc par la puissance divine qui sacre la terre, le cimetière peut devenir aussi le passage privilégié par lequel le Maufait, le Diable tente de pervertir le Chrétien et de s'introduire dans l'espace sacré.

Un texte du XIII[e] siècle, *L'Atre périlleux* suggère pour la première fois dans la littérature française que le Diable rencontre ses serviteurs dans les cimetières, à l'ombre de l'Église (si on peut se permettre cette image vu que les conciliabules se tiennent à minuit). Seul le Diable peut, à la fois, profaner un lieu sacré et en récupérer la force magique. Par le défi à Dieu que contiennent ces conciliabules, le Diable engage la lutte du Mal contre le Bien et choisit son champ de bataille.

Il nous semble intéressant que cette symbolique présente dès le moyen âge, soit reprise au XIX[e] dans le contexte d'une conspiration qui, de prime abord, se présente comme uniquement politique et sociale. Conséquemment nous voudrions souligner que par cet appel au cadre particulier de la rencontre nocturne, le texte se rattache à la tradition d'antisémitisme religieux plongeant ses racines et son vocabulaire imaginal dans la démologie médiévale, telle qu'exposée par Joshua Trachtenberg. Ceci nous semble important car le texte qui affirme vouloir dénoncer un conciliabule politique d'évaluation des tactiques appropriées à imposer une domination des Gentils implique directement, par la contextualisation physique, que la visée dépasse la suprématie politique pour viser un contrôle religieux et magique du monde. La ploutocratie juive et sa puissance cachent ses buts et l'esclavage qu'elle va tenter d'imposer sera religieux plus que physique.[2] La visée n'est pas de conquérir le monde pour le saigner mais bien pour en condamner l'âme. La guerre n'est pas politique mais religieuse. En ce sens, *Les Protocoles* sont un pamphlet

[2] Nous ne revenons pas ici sur les inconséquences des attaques antisémites qui accusent les banques juives de soutenir des visées et des partis de gauche, socialistes ou communistes. *Les Protocoles* demeurent un excellent exemple puisqu'on reproche au Juif de promouvoir des révolutions sociales 'de gauche' comme le droit de vote universel et la taxation universelle.

religieux qui en appelle à la guerre sainte contre l'infidèle et le Démon. Les pays arabes qui continuent à diffuser le texte ne s'y trompent pas, pas plus d'ailleurs que les Fondamentalistes chrétiens des États-Unis qui avancent que l'existence de l'état d'Israël appartient davantage à une lecture religieuse du monde qu'à une réalité géo-politique et que la lutte engage bien plus que 'quelques arpents de sable'.

Le lien qui existe entre les Juifs et Satan mérite qu'on s'y attache. Traiter les premiers comme les simples serviteurs obtus et simplets du second qui tire toutes les ficelles, serait par trop simpliste. Les Juifs, qui ont donné naissance à Jésus, ne sont pas de simples exécutants mais les créateurs ingénieux des complots machiavéliques. Ce peuple choisi par Dieu a porté son message jusqu'à l'arrivée du Messie et, en ce sens, a participé de la parole de Vérité: il a apporté le Décalogue. En refusant la parole du vrai Dieu, sous sa forme nouvelle, ce peuple spécial s'est tourné volontairement vers Satan séducteur. Satan ne les a-t-il pas vraiment manipulé comme il le fit d'Eve? Ceci constitue un choix délibéré qu'il convient, pour les théologiens d'expliquer et de vilipender. Comment, face au sermon du vrai Dieu, les Juifs ont-ils pu ne pas se convertir?

Mais ceci va plus loin: la présence de la conspiration confirme de la *façtie itente* l'existence du démon et autorise une vision manichéenne du monde. Le mal est présent et Dieu est exonéré de sa présence puisque Satan et ses suppôts travaillent sans négligence à l'imposer. L'ennemi est identifié. Il est d'ailleurs aisé de le reconnaître si l'on veut prendre la peine de regarder. Tout comme la droite appartient à Dieu, la gauche est funeste (en vérité senestre) et appartient au Diable. Ce tabou puissant travaille dans la psyché du moyen age sans avoir été expulsé complètement de notre monde. Or l'Hébreu ne s'écrit-il pas de gauche à droite? Il révèle ainsi son origine diabolique. On peut conclure logiquement que toute connaissance écrite dans l'écriture du Diable ne peut être que magie et sorcellerie.[3]

Dans ce que l'on pourrait sans doute décrire comme un délire religieux, certains antisémites ardents seraient prêts à rebaptiser le Diable (sans jeu de mots) et à en faire un Juif. Dans un monde qui

[3] Le Juif peut faire appel à lui pour sa sorcellerie. On ne s'étonnera donc pas que tous les traités de magie noire soient encodés dans ces signes illisibles du Talmud et de la Kabbale, qui contiennent les formules sacramentelles de l'alchimie, des poisons, de la médecine, de la sorcellerie et de l'astrologie?

accepte facilement un manichéisme que la théologie dénonce, la possibilité de doubler l'appartenance facilite cette alternative. Le Diable fait partie du monde chrétien et en tant que tel gène car sa puissance est tolérée, de l'intérieur, par le Dieu omnipotent, ce qui pose bien des questions. Si par contre, la possibilité s'ouvre d'expulser le Démon de l'appartenance à la vraie religion, la cohérence de la lutte du bien—chrétien contre le mal—non-chrétien et spécifiquement juif—s'en trouve renforcée.

La présence autonome et active du Mal pose un problème profond que nous voudrions aborder maintenant:

La Vérité

Jésus n'a-t-il pas dit: 'Je suis la Voie, la Vérité, la Vie'? (Jean, XIV, 6). Si l'on peut facilement admettre que ceux qui transmettent son message le font de manière imparfaite, ce qui peut expliquer leur échec, comment admettre que Jésus en personne n'ait pu convaincre tous ceux auxquels il a prêché et que, donc, son message de Vérité ne porte pas en soi un pouvoir d'évidence et de conviction? De façon évidente, simplement dire la vérité ne suffit pas à convaincre et à convertir.

Cette incohérence que les théologiens débattent, suscite, dans notre perspective, une suspicion plus dangereuse encore: le pouvoir de la non-vérité pourrait être supérieur à celui de la vérité. Car c'est bien cela qu'implique la crainte de la conspiration: bien que fondée sur le mensonge et la trahison, elle pourrait se révéler plus puissante que la Vérité. C'est le scandale profond de la situation: le Diable pourrait l'emporter sur Dieu. Le Mensonge risque de s'avérer plus puissant que la Vérité. Le doute s'installe donc sur la puissance du Bien au moment même où l'Église affirme son évidente supériorité. La seule issue est d'affirmer que le Mal l'emporte uniquement quand le Bien est distrait mais qu'une fois la volonté de ce dernier est clairement établie, celui-là sera écrasé.

Ce paradoxe articule toute la controverse sur les conspirations car le postulat implicite serait bien qu'une fois exposé à la lumière, le complot devrait se désintégrer naturellement. Son pouvoir ne provenant que de l'inattention des forces du vrai, le révéler, c'est l'abolir. Le fait demeure qu'il semble persister à toutes les révélations. L'idée sous-jacente qu'il convient de maintenir sera donc que le mystère et

l'invisibilité sont les seuls garants de la viabilité de la conspiration. Le raisonnement atteint donc la forme: ce qui est caché est dangereux et anti-Christ. Dévoiler le complot devient poser un acte de foi et doit amener irrémédiablement sa destruction. On en conclura d'ailleurs que plus le danger est grand, plus la vérité attaquée est essentielle. Donc le complot majeur, le seul auquel le Diable puisse vraiment s'intéresser constitue bien en la destruction du Seigneur et du Bien. L'esclavage qu'imposera la conspiration triomphante sera autant morale que physique. En ce sens la lutte contre la conspiration devient vitale au sens étymologique.

Le problème qui surgit évidemment, c'est que le Seigneur lui-même tend à agir dans l'ombre et par des voies mystérieuses: *'Vere es Deus absconditus'*. Dieu semble aimer le mystère autant que Satan. Donc il convient de contrer la noirceur du Diable actif par une lumière qui se cache.

Tout ceci nous amène à considérer le mythe de la conspiration sous un angle qui ne répond nullement à des critères pratiques, mais bien à des raisons émotionnelles. La conspiration devient un acte de séduction du démon qui fascine et émerveille tout en assoupissant la méfiance.

La séduction de la théorie de la conspiration repose sur certains attraits précis. La conspiration permet une lecture simplifiée du monde. Tout comme Dieu est source de tout savoir, la conspiration devient l'explication totalisante de tous les effets du monde. Tout événement négatif ou trouble trouve sa place dans un large projet destructeur. Même si le détail n'est pas compréhensible, vu la connaissance du but ultime, tout tombe à sa place dans le vaste puzzle. Vu la capacité de mystère de la conspiration, les effets de sa puissance ne peuvent se lire qu'après coup, alors que les conséquences de son action sont marquées dans les faits. Dans ce mouvement de simplification, le monde se lit en noir et blanc et permet de classer tout un chacun dans un clan ou dans son opposé. Il n'y a que deux clans et ils sont engagés dans une lutte à mort.

L'avantage de la présence d'une conspiration est d'offrir par inversion une stratégie de combat et des arguments. Puisque la conspiration tire sa puissance de son secret et de ses actions souterraines, la lutte devra suivre deux voies parallèles: d'un côté, révéler la conspiration et ses moyens d'action au grand jour et d'un autre côté, reproduire son efficace action en empruntant ses méthodes soit en créant des sociétés secrètes, gardiennes du monde du Bien. A la

structure synagogale et maçonnique, on opposera la hiérarchie et la discipline de l'*Opus Dei*. La férocité des troupes SS n'était censée que de reproduire et contrecarrer la férocité et la bestialité juives.

Mais l'attrait principal de théorie de la conspiration réside en sa capacité à permettre une lecture claire et logique de l'histoire. Une fois la clé trouvée, l'histoire qui paraît bercée au gré des aléas locaux et immédiats se situe subitement dans un développement rigide et cohérent de la prise de pouvoir par la conspiration. Bien sûr, même si toutes les lectures affirment que le contrôle des événements par la conspiration permet de comprendre l'évolution du monde qui s'avère donc prédestinée, ces lectures donc ne peuvent jamais que prouver leur cause qu'après coup. La naissance de l'état d'Israël, par exemple, qui était soi-disant le but ultime (et temporaire) de la conspiration n'a pu confirmer la lecture des buts de la conspiration des rabbins pragois qu'après 1948.

Mais si l'on comprend aisément que les Juifs ne puissent faire autrement que céder à l'attrait de Satan et de le servir, on peut se demander ce qu'il en est des autres conspirateurs et plus précisément des Francs-Maçons

Le Complot judéo-maçonnique

L'on sait que dans les premiers textes rapportant la présence d'une conspiration mondiale cherchant à conquérir le monde dans la modernité, c'est-à-dire au moment de la Révolution sous la plume de l'Abbé Barruel[4] donnent aux Francs-Maçons le rôle essentiel.[5] Mais très vite les Juifs viennent à la rescousse et s'associent à la conspiration et en prennent la gouverne.[6]

Il convient de se demander pourquoi les Juifs trouvent-ils nécessaires de manipuler les Francs-Maçons et quels avantages ceux-ci ont-ils à participer à l'entreprise?

---

[4] L'abbé Barruel écrit vers 1797 son *Mémoire pour servir à l'histoire du Jacobinisme* qui explique la Révolution Française et la chute de la monarchie par l'action souterraine des Francs-Maçons.

[5] Nous ne nous référrons point à des théories du complot antérieures—comme celle des Templiers—qui répondent à d'autres données de base.

[6] Dans une lettre à Barruel de 1806, Simonini expose la collaboration étroite entre Juifs et franc-Maçons. Barruel reprit l'idée avec enthousiasme et ses élèves ne questionnent plus guère cette union postulée et les tentatives de preuve sont extrêmement rares.

Un des avantages évidents pour les Juifs à s'allier aux Maçons réside dans le fait que ceux-ci sont chrétiens (même s'ils méritent l'excommunication si découverts) et donc peuvent se mouvoir dans la société chrétienne sans attirer l'attention ou le soupçon. Mais il faut payer le prix. Pourquoi le Diable accepte-t-il de partager sa prise avec des suppôts du vrai Dieu? S'allier à des Chrétiens signifie que la défaite et l'asservissement des Chrétiens ne pourront être complets. Ou bien s'agit-il d'une ruse de guerre et qu'une fois la victoire remportée, ces alliés momentanés seront rabattus au niveau des vaincus? Car nous le savons, il n'est jamais question de convertir ces alliés (pour autant que ceux-ci le désirassent, ce qui n'est jamais indiqué). Les Juifs ne partagent pas leur pouvoir. S'agit-il donc d'une alliance temporaire et circonstanciée où les Francs-Maçons se font duper comme des enfants?

En contre-partie, pourquoi les Francs-Maçons jugent-ils utile de s'allier à ces Juifs qui, s'ils contrôlent la banque, n'en demeurent pas moins des déïcides (nous renvoyons ici aux exposés sur Voltaire de ce colloque) et les objets d'une haine raciale intégrante à leur éducation chrétienne? Faut-il concevoir que les Maçons soient si naïfs[7] qu'ils se laissent totalement berner et mener par le bout du nez, eux qui ont une tradition de conspiration qui remonte au moins à la fausse dissolution de l'Ordre des Templiers? De plus, les Francs-Maçons demeurent-ils insensibles à l'aspect religieux et magique de la conspiration? Ne savent-ils pas que le Diable en personne aide les Juifs qui conservent, sans partage, leurs traités de magie dans un langage illisible et incompréhensible?

Il faut probablement voir dans cet amalgame des ennemis de la Vraie Religion plus qu'un simple fantasme. Ceci suit une logique de la polarisation du Bien et du Mal. Tous les ennemis doivent se retrouver dans le même camp (de là, à les unir) car cela se conforme à la perception manichéenne du monde. Une troisième voie est impossible. Le vouloir d'unification devient la projection d'autres fantasmes inversés. Tout comme la papauté se veut Catholique c'est-à-dire universelle, elle entretient la volonté de conquête de l'ennemi comme

[7] Cette naïveté pourrait représenter leur unique voie de salut (pour les Catholiques qui pourraient essayer de trouver une explication à leur égarement) car, en tant que Chrétiens, ils deviendraient alors pardonnables pour s'être laissés séduire par les paroles des Juifs tentateurs.

universelle. Incapable de définir la puissance de l'ennemi, elle l'imagine comme absolue, unissant tous les stratagèmes et les armes. La perfidie naturelle de l'ennemi, ses tactiques sournoises préétablissent qu'ils se doivent de s'unir même si les avantages réciproques ne sont pas évidents de l'extérieur.

La lutte doit être totale car le danger est mortel. Il ne convient donc pas de faire le détail et il suffit de s'en remettre au principe: 'Qui n'est pas avec moi, est contre moi!'

LE THÈME DU COMPLOT JUDÉO-MAÇONNIQUE DANS LE ROMAN FRANÇAIS (1870–1900)

Jacques-Charles Lemaire

Comme on le sait, c'est à Augustin Barruel, un père jésuite[1] émigré en Angleterre, que revient la paternité du thème du complot maçonnique,[2] jugé responsable de la Révolution française et des répressions criminelles qui ont été exécutées en son nom. Quoi qu'on ait dit à son sujet et quel qu'ait été le succès de ses thèses au cours des XIX^e^ et XX^e^ siècles, ce héraut de l'antimaçonnisme (qui vise surtout les ambitions politiques des Illuminés de Bavière) ne peut nullement être tenu pour responsable de la théorie proposant une conjonction entre les menées prêtées abusivement à la franc-maçonnerie contre l'État et la religion et les accusations traditionnelles portées contre les Juifs à l'égard des chrétiens.

L'idée qui consiste à associer le Juif au franc-maçon, tenus pour alliés dans la réalisation d'une œuvre de destruction commune, se fait jour à l'aube du XIX^e^ siècle, dans la lettre qu'un certain Simonini adresse en 1806 à Barruel pour inciter son correspondant à inclure une certaine responsabilité judaïque dans la destruction de la monarchie et du catholicisme. Probablement fabriquée dans les officines des services secrets de l'empire en vue d'enrayer la mise sur pied du sanhédrin de septembre 1806,[3] destiné à régler en leur faveur la situation des citoyens de confession juive, cette épître, considérée comme un faux par les historiens les plus compétents,[4] n'a pas

---

[1] On se rappellera que la Compagnie de Jésus est interdite par le Saint-Siège entre 1773 et 1814.

[2] Voir à ce sujet Jacques Lemaire, *Les origines françaises de l'antimaçonnisme (1744–1797)*, Éd. de l'Université, Bruxelles, 1985, (collection 'Études sur le XVIII^e^ siècle', volume hors série n° 2), pp. 18–33.

[3] Sur cet événement politique important appelé à apporter aux citoyens de confession israélite une meilleure reconnaissance dans l'État, voir Patrick Girard, *Les Juifs en France de 1789 à 1860. De l'émancipation à l'égalité*, Calmann-Lévy, Paris, 1976, pp. 70–86.

[4] Cf. Pierre-André Taguieff, *Les Protocoles des Sages de Sion*, Berg International, Paris, 1992, t. I, p. 156 et Norman Cohn, *Histoire d'un mythe. La 'conspiration' juive et les Protocoles des Sages de Sion*, Gallimard, Paris, 1967, pp. 31–33.

convaincu Barruel, qui n'a jamais donné de gage au mythe du complot judéo-maçonnique.[5]

Un peu plus tard, en 1815,[6] paraît un libelle intitulé *Le Nouveau Judaïsme ou la Franc-Maçonnerie dévoilée*, qui répète l'accusation de complicité contenue dans la lettre de Simonini et dénonce une collusion judaïco-maçonnique pour abattre la religion et la royauté. Cet ouvrage, qui contient des propos incisifs,[7] n'a été tiré qu'à un très petit nombre d'exemplaires et, n'ayant pas connu une large diffusion, n'a reçu qu'une audience très limitée.

Il faut attendre 1869 et la parution du livre *Le Juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens* d'Henri Gougenot des Mousseaux pour voir les thèses de la conspiration reprendre force et vigueur. Dans cet ouvrage massif et indigeste, l'auteur consacre quelques pages à démontrer que le triomphe des idées modernes correspond à la victoire des Juifs sur les autres systèmes de pensée et que la Synagogue s'est emparée du secret maçonnique pour réaliser ses objectifs. Il conçoit la Loge comme la principale alliée obligée des Juifs dans la lutte que les enfants d'Israël mènent de manière ancestrale contre les chrétiens. Les ambitions politiques, auxquelles renvoyaient Simonini, font dès lors place à des motivations plus religieuses et les liens entre Juifs et Frères ne sont plus regardés comme une alliance temporaire d'intérêts entre 'sectes', mais comme une subordination permanente des seconds aux premiers.[8]

À partir de ce moment, les autorités ecclésiastiques d'abord, et

[5] Selon le R.P. Grivel, Barruel aurait rédigé un long mémoire au sujet de l'influence hébraïque sur les loges de francs-maçons au temps de la Révolution, mais il aurait détruit ce document deux jours avant sa mort. (Cf. *Le Contemporain*, juillet 1878, p. 62).

[6] L'année suivante est publiée en Allemagne une brochure de Johann Christian Ehrmann (*Das Judentum in der M(aurer)y: eine Warnung an alle deutschen Loge*) qui établit la même influence des Juifs sur les Maçons et prouve ainsi que l'idée d'une telle sujétion appartient bien à l'"air du temps'. Cf. Luc Nefontaine et Jean-Philippe Schreiber, *Judaïsme et franc-maçonnerie. Histoire d'une fraternité*, Albin Michel, Paris, 2000, p. 182.

[7] On lit par exemple: 'Et ne l'[la secte judaïque] avons-nous pas vue et ne la voyons-nous pas encore prodiguer son or et son argent, pour soutenir et multiplier les modernes sophistes, les francs-maçons, les jacobins, les illuminés? Les juifs donc avec tous les autres sectaires ne forment qu'une seule faction, pour anéantir, s'il est possible, le nom chrétien' (cf. *Le Nouveau Judaïsme ou la Franc-Maçonnerie dévoilée*, cité par N. Cohn, *Histoire d'un mythe. La 'conspiration' juive et les Protocoles des Sages de Sion*, p. 31).

[8] Cf. Henri Gougenot des Mousseaux, *Le Juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens*, Plon, Paris, 1869, p. 347.

une foule de libelles de toutes origines et de toutes natures ensuite, vont reprendre le thème de la conspiration fondée sur la conjonction spirituelle des loges et du judaïsme en le développant et en l'affinant. Déjà dans son encyclique *Etsi multa* (de novembre 1873), Pie IX[9] dénonce les visées de la 'Synagogue de Satan',[10] propos repris et amplifié par Léon XIII dans *Humanum genus*.[11] À partir de ces écrits qui comportent leur pesant d'autorité, les penseurs catholiques vont surenchérir sur le thème de la connivence judéo-maçonnique.

La théorie de la conspiration s'articule en trois plans et s'établit, *grosso modo*, en trois phases. La première étape ne décèle qu'une simple complicité entre Juifs et francs-maçons pour contrecarrer les ambitions de leurs ennemis communs: la religion chrétienne et l'institution monarchique ou impériale. La franc-maçonnerie, vue comme l'héritière des 'sectes' hostiles au catholicisme, parmi lesquelles on compte judaïsme et protestantisme, n'est censée exercer qu'une action politique: cette activité, certes délétère, vient à point nommé pour expliquer la survenance d'événements inattendus (les révolutions de 1789 ou de 1848) par des esprits incapables de se représenter l'évolution du monde et des mentalités autrement qu'à la suite de manœuvres douteuses et souterraines. À l'exception de la lettre de Simonini ou du traité de Nicolas Deschamps et de Claudio Jannet,[12] voire de livres plus tardifs sur l'influence de la Réforme d'esprit anglo-saxon dans les loges, comme les travaux savants de Bernard Faÿ[13] ou les libelles plus polémiques de dom Paul Benoît[14] ou de Louis Marthin-Chagny,[15] cette catégorie ne concerne qu'un nombre très réduit d'ouvrages.

[9] Ce pape a été très influencé par les thèses de Gougenot des Mousseaux. Cf. Johannés Rogalla von Bieberstein, *Die These von der Verschwörung (1776–1945). Philosophen, Freimaurer, Juden, Liberale und Sozialisten als Verschwörer gegen die Sozialordnung*, Peter Lang, Frankfurt, 1978, p. 193.

[10] Cf. Jérôme Rousse-Lacordaire, *Rome et les francs-maçons. Histoire d'un conflit*, Berg International, Paris, 1996, p. 113. L'expression 'Synagogue de Satan' a été inaugurée par François-Xavier Gautrelet (voir *La Franc-Maçonnerie et la Révolution*, Briday, Lyon, 1872, p. 452).

[11] Cf. Hervé Hasquin, 'Franc-maçonnerie et politique. À propos du fantasme du complot judéo-maçonnique', dans *La Pensée et les Hommes*, n° 23, 1993, p. 12.

[12] Cf. Nicolas Deschamps et Claudio Jannet, *Les sociétés secrètes et la société*, Séguin-Oudin, Avignon-Paris, 1880–1883.

[13] Cf. Bernard Faÿ, *La Franc-Maçonnerie et la révolution intellectuelle du XVIII^e siècle*, La Librairie française, Paris, 1961.

[14] Cf. dom Paul Benoit, *La cité antichrétienne au XIX^e siècle. II. La Franc-Maçonnerie*, Delhomme et Briguet, Paris-Lyon, 1894.

[15] Cf. Louis Marthin-Chagny, *L'Angleterre suzeraine de la France par la Franc-Maçonnerie*, Chamuel, Paris, 1896.

En revanche, dès l'instant où la théorie de la domination juive sur le monde se fait jour, notamment à la suite de la publication par Joseph Lémann, juif converti au catholicisme et ordonné prêtre, de plusieurs ouvrages sur le thème de la 'prépondérance juive'[16] sur l'univers, les accusations se précisent et changent de nature: les Juifs ne sont plus vus comme les simples alliés des maçons, ou leurs complices, mais les instigateurs de leurs agissements funestes. L'abbé Lémann croit non seulement que les loges de Paris ont dispensé des mots d'ordre aux membres de l'Assemblée Nationale en vue de l'attribution de la citoyenneté française aux Juifs, mais il prétend en outre que l'Ordre maçonnique, 'confluent des trahisons', ouvre largement les portes de ses Temples aux Israélites, qui y assurent leur domination spirituelle et y poursuivent un plan d'ensemble de destruction de la société chrétienne.[17] Dans un laps de temps très court, les descendants de David sont accusés de régner sur les 'arrière-loges' (l'expression constitue un héritage indubitable des *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* de Barruel), inconnues des francs-maçons ordinaires, en vue de ruiner le christianisme ou l'équilibre politique des nations. Ils investissent en majorité les Conseils initiatiques supérieurs de la prétendue 'haute Maçonnerie', si bien que la franc-maçonnerie apparaît à d'aucuns comme une société deux fois secrète, 'secrète pour le monde profane, mais aussi pour la presque totalité de ses adeptes'.[18]

Dans une troisième étape, les francs-maçons, aiguillonnés en secret par leurs âmes damnées, sont considérés comme les instruments involontaires de l'établissement d'un 'gouvernement juif mondial', inspiré par Satan en personne en vue de sa domination générale sur l'univers, que viendront partiellement confirmer en fin de siècle les *Protocoles des Sages de Sion*, de sinistre mémoire.[19] Le thème de l'influence démoniaque doit beaucoup aux encycliques pontificales, relayées par le

[16] Cf. *La Prépondérance juive*. Première partie: ses origines (1789–1791) d'après des documents nouveaux, V. Lecoffre, Paris, 1889; *L'entrée des Israélites dans la société française et les États chrétiens d'après des documents nouveaux*, V. Lecoffre, Paris, 1886 et *Napoléon Ier et les Israélites. La prépondérance juive*. Deuxième partie: son organisation (1806–1815), V. Lecoffre, Paris, 1894.

[17] Cf. Abbé Joseph Lémann, *L'entrée des Israélites dans la société française et les États chrétiens d'après des documents nouveaux*, pp. 336-351.

[18] Cf. Victor Deschamps, *La franc-maçonnerie. Son caractère, son organisation, son extension, ses sources, ses affluents, son but et ses secrets*, Casterman, Tournai, 1863, p. 19.

[19] Cf. Pierre-André Taguieff, *Les Protocoles des Sages de Sion*, t. I, pp. 29-34.

best-seller de M^gr^ de Ségur et par les pamphlets du célèbre Léo Taxil, qui a voulu se jouer de la crédulité catholique en inventant de toutes pièces la légende du palladisme et en accréditant l'idée que le diable apparaissait dans des loges secrètes pour y dicter ses ordres aux initiés, mais dont la supercherie phénoménale a été agréée avec un aveuglement confondant.[20]

En très peu de temps, 'l'intoxication idéologique est généralisée', selon l'expression heureuse de Marc Angenot.[21] Une foule de publications de toutes origines et de tous styles paraissent entre 1870 et 1900 pour illustrer, de façon tantôt polémique, tantôt savante, cette théorie en trois temps. Se sentant soutenus par un pouvoir pontifical qui semble oublier toute retenue sur ces matières, les publicistes rivalisent de 'confidences' décisives ou de 'preuves' déterminantes.

Mais les écrivains ne demeurent pas en reste. Deux romanciers, en particulier, se signalent par leur virulence. En 1888, Florent Bouhours fait paraître *Le franc-maçon de la Vierge*,[22] spécimen typique des 'lectures de réfectoire'[23] qui comporte surtout des relents antimaçonniques. Deux ans plus tard, l'abbé Desportes verse avec *Le juif franc-maçon. Roman contemporain*[24] dans l'antisémitisme le plus affiché. Ces deux récits, bien oubliés aujourd'hui —et même difficiles d'accès— dont Pierre Pierrard a donné une analyse succincte,[25] méritent un examen attentif: ils illustrent de manière exemplaire le délire idéologique auquel la conjonction de l'antimaçonnisme et de l'antisémitisme ont pu donner naissance dans le dernier quart du XIX^e^ siècle.[26]

---

[20] Cf. Jacques Lemaire, *L'antimaçonnisme. Aspects généraux (1738–1998)*, Éditions maçonniques de France, Paris, 1998, pp. 63-75 et Eugen Weber, *Satan franc-maçon. La mystification de Léo Taxil*, Julliard, Paris, 1964.

[21] Cf. Marc Angenot, 'Ce que l'on dit des Juifs en 1889. Antisémitisme et discours social', dans *Cahiers de recherche du CIEE/ICES*, n° 6, Centre interuniversitaire d'études européennes, Montréal, 1984, p. 8.

[22] Cf. Florent Bouhours, *Le franc-maçon de la Vierge*, Maison de la Bonne Presse, Paris, 1888, 252 p.

[23] Cette formule séduisante est de Pierre Pierrard, *Juifs et catholiques français. D'Édouard Drumont à Jacob Kaplan 1886–1994*, Éd. du Cerf, Paris, 1997, p. 108.

[24] Cf. Abbé Henri Desportes, *Le juif franc-maçon. Roman contemporain*, Delhomme et Briguet, Paris, 1890, 291 p.

[25] Cf. Pierre Pierrard, *Juifs et catholiques français*, pp. 108–111.

[26] Deux romans de l'époque—*Les Monach* de Robert de Bonnières, Ollendorf, Paris, 1885, 328 p. et *La Chasse aux juifs. Histoire d'hier et d'aujourd'hui* de Michel Delines, Dupret, Paris, 1887, 314 p.—ne sacrifient pas au mythe du complot judéo-maçonnique et s'attachent surtout à décrire les usages sociaux en milieu juif (français chez Bonnières, russe chez Delines), sans verser dans un antisémitisme virulent.

Florent Bouhours, dont la biographie est mal connue,[27] appartient aux milieux assomptionnistes, qui se sont signalés à la fin du XIX^e siècle par des positions très radicales contre le judaïsme et la franc-maçonnerie.[28] Il ne partage sans doute pas de hautes responsabilités dans la direction des éditions de la rue François I^er, qui diffuse le journal *La Croix* et préside aux destinées des livres publiés sous la garantie de la 'Bonne Presse', mais collabore à l'entreprise commune et embrasse les préjugés de ce milieu religieux moralement et politiquement conservateur.

C'est dans l'actuel département du Nord, aux confins maritimes de la France et de la Belgique, qu'il situe l'action de son roman, un authentique panégyrique de la dévotion mariale et des pouvoirs miraculeux de la Vierge. Au début de la narration, précisément datée de novembre 1884, le romancier nous plonge dans le climat ténébreux d'une famille chrétienne, anéantie par l'adhésion d'un de ses membres à la franc-maçonnerie. Le maître de la maison, Joseph Burgemeester, officier en retraite âgé de 72 ans, souffre d'un cancer de la gorge; sa femme a sombré dans l'aliénation mentale depuis qu'elle a appris que son fils Joseph s'est affilié à une loge maçonnique. Seul élément jugé 'sain' de cette lignée, la fille Gabrielle, qui passe ses jours en prières et en dévotions à Marie pour obtenir que la mère de Jésus arrache son frère des griffes de la secte abhorrée et qui a émis le vœu d'entrer dans la Congrégation des Filles de la Charité si sa requête est exaucée. C'est elle qui fait à son père la lecture d'articles de *La Semaine religieuse*, bulletin clérical où sont prétendument dépeintes, sous la forme de feuilletons, les réalités maçonniques. On y apprend—thème cher aux libelles du temps hostiles à la franc-maçonnerie—que l'Ordre est divisé en deux catégories de membres: les adhérents passifs, qui ne sont pas astreints à acquitter de cotisation et qui ne fréquentent ordinairement pas les Ateliers, et les adeptes actifs, Maçons le plus souvent citadins qui contribuent au développement de la Loge par leurs contributions financières et

[27] Le *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale* (t. XVII, p. 257) recense un autre ouvrage de cet auteur: il s'agit du livre intitulé *Les trois Vierges noires de l'Afrique équatoriale* (189 pages), paru en 1891 sous l'égide de la maison d'édition appartenant à la congrégation fondée en 1850 par le P. Emmanuel d'Alzon sous le nom d'"Augustins de l'Assomption'.

[28] Cf. Pierre Sorlin, *'La Croix' et les Juifs (1880–1899). Contribution à l'histoire de l'antisémitisme contemporain*, B. Grasset, Paris, 1967, pp. 196–209.

par leur participation aux travaux, parmi lesquels se recrutent les affidés des comités législatif et exécutif, gouvernés par un 'patriarche', chef unique de l'association universelle. Dans la vie de tous les jours, les initiés sont censés appartenir à deux groupes distincts: l'un pacifique, qui domine l'opinion publique par la presse et qui occupe les places enviables dans l'État et dans l'Université; l'autre guerrier, qui fomente les révolutions et qui est régenté par les Juifs.

Les sources auxquelles Florent Bouhours puise ces informations saugrenues se laissent aisément deviner: non seulement il cite *expressis verbis* les travaux d'Eduard Emil Eckert,[29] qu'il a sans nul doute lus dans la traduction réalisée en 1859 par l'abbé liégeois Jean-Guillaume Gyr,[30] et *Les franc-maçons, ce qu'ils sont, ce qu'ils font, ce qu'ils veulent*[31] de M^gr^ Louis de Ségur,[32] fils aîné de la célèbre comtesse Rospotchine; mais les allusions qu'il livre au sujet des menées révolutionnaires d'un franc-maçon tenu pour juif comme Adam Weishaupt lui sont probablement inspirées par la connaissance des traités de l'abbé Joseph Lémann[33] ou de C.C. de Saint-André,[34] pseudonyme de l'abbé E.A. Chabauty[35] qui sont les seuls ouvrages de son époque

---

[29] En particulier le livre intitulé *Der Freimaurer-Orden in seiner wahren Bedeutung*, paru à Dresde en 1852.

[30] Cf. J.-G. Gyr, *La Franc-Maçonnerie en elle-même et dans ses rapports avec les autres sociétés secrètes de l'Europe, notamment avec la Carbonnerie italienne*, Lardinois-Lethielleux, Liège-Paris, 1859.

[31] Cet ouvrage, paru en 1867 et qui a connu de multiples rééditions (plus de cent vingt mille exemplaires seront vendus), assimile la Maçonnerie à l'œuvre de Satan et la décrit comme une société hiérarchisée en loges et en arrière-loges, qui 'exploitent les nobles, les riches et les princes', mais n'établit aucun lien entre elle et les Juifs. Cf. Émile Poulat et Jean-Pierre Laurant, *L'antimaçonnisme catholique. Les Francs-Maçons de Mgr de Ségur*, Berg International, Paris, 1994, pp. 14 et 66 68.

[32] Attaché d'ambassade en 1842, Louis de Ségur entre ensuite au séminaire et devient prêtre en 1847. Frappé de cécité en 1855, il est nommé protonotaire apostolique par Pie IX et consacre dès lors son temps à la rédaction d'ouvrages de propagande religieuse. *Les francs-maçons* s'inscrivent dans le contexte de la 'question romaine' et de la disparition des États pontificaux comme puissance temporelle souveraine. Cf. É. Poulat et J.-P. Laurant, *L'antimaçonnisme catholique*, pp. 121 -127.

[33] Cf. *L'entrée des Israélites dans la société française et les États chrétiens*, Paris, V. Lecoffre, 1886, p. 351. Cet essai, qui dénonce le protestantisme et le satanisme instigateurs de la franc-maçonnerie, doit beaucoup aux théories de Gougenot des Mousseaux (cf. p. 489) ainsi qu'aux lettres encycliques de Pie IX, notamment *Quanta Cura* du 8 décembre 1864 (cf. pp. 707 et 716).

[34] Cf. *Francs-maçons et juifs. Sixième âge de l'Église d'après l'Apocalypse*, Société générale de librairie catholique, Paris-Bruxelles-Genève, 1880, p. 243.

[35] Prêtre de Mirebeau-en-Poitou, collaborateur régulier de *La Croix* jusqu'en 1885, Chabauty est l'un des premiers auteurs de pamphlets à avoir défendu la thèse d'une collusion entre les Juifs et les francs-maçons, position dogmatique qui lui a valu une

à mettre en parallèle les théories de l'Illuminé de Bavière et les événements révolutionnaires des années 1848.

Alors que la famille Burgemeester se morfond dans l'attente du retour du fils impie, un événement vient à point nommé pour provoquer une évolution de l'action: un capitaine de marine nommé Édouard Barchard, pris dans une pluie de tempête, vient à passer non loin de la maison de l'officier en retraite et lui demande l'hospitalité. Au cours de la conversation avec ses hôtes, Barchard leur apprend qu'il doit la vie à Joseph Burgemeester, lequel l'a sauvé deux mois plus tôt d'une noyade à la barre de Bilbao, en territoire d'Espagne. Double surprise dans ce foyer très chrétien: il sait maintenant où trouver ce fils qu'il croyait perdu, mais s'étonne de la vigoureuse noblesse de son comportement, car 'le vrai franc-maçon est lâche' (p. 29).

Le récit se poursuit par une remontée dans le temps. En août 1870, le jeune Joseph, qui vient d'être reçu bachelier et qui a écrit un sonnet en l'honneur de sainte Marie, s'engage dans l'armée pour combattre l'Allemagne. À son départ pour la guerre, Gabrielle lui offre une médaille de la Vierge et invite son frère à prier la mère de Dieu quotidiennement. Après son instruction militaire à Philippeville, près de Constantine, le jeune héros rentre à Lille et montre tous les attachements du bon soldat à la République. En commentaire, Bouhours précise sans aménité:

> [. . .] ce mot apparaissait tout à coup avec un mirage menteur de vengeance, de gloire et de prospérité, comme le *nec plus ultra* du patriotisme victorieux. (p. 43)

Dans une lettre qu'il adresse à ses parents, le jeune homme décèle et accuse, au grand dam des siens, l'ultramontanisme des Jésuites comme la cause des défaites de la France et se félicite de l'avènement de la République.

Au cours de son service militaire, il se lie d'amitié avec Raoul Pluvier, fils d'un vigneron du Midi associé à un Juif nommé Wackei-

lettre de félicitations de la part de vingt évêques. Son antisémitisme revêtait des formes si virulentes qu'il fonda en 1882, à Montdidier (petite ville où n'habitait aucune personne de confession israélite . . .), le premier journal catholique antisémite, intitulé *L'Antisémitisme: le juif, voilà l'ennemi!*, publication qui prend le titre de *Le Péril social* en mai 1884. Cf. P. Sorlin, *'La Croix' et les Juifs (1880–1899)*, pp. 192–193 et P. Pierrard, *Juifs et catholiques français*, p. 28.

ster,[36] Vénérable de la loge locale. Le portrait que l'auteur trace de ce personnage ne respire aucune sympathie, mais obéit à tous les canons en usage dans la littérature antisémite de l'époque:

> Celui que Raoul appelait Wackeister était un homme d'une quarantaine d'années. Une grande barbe noire encadrait son visage osseux, dur, qu'éclairaient deux yeux noirs, profonds, un peu louches, méchants, et dans lesquels il était impossible de lire les sentiments de son âme, aussi noire sans doute que sa physionomie! Cet homme, juif d'origine allemande, s'était fait naturaliser Français. (p. 53)

Sans qu'il s'en doute le moins du monde, Joseph Burgemeester est circonvenu par la famille Pluvier, décrite en des termes que n'aurait pas reniés Barruel:

> La famille dans laquelle Joseph allait être introduit était une famille vouée corps et âme à la Révolution, qu'elle servait par tous les moyens en son pouvoir. Son mobile était la haine, haine aveugle, implacable, innée; son but, la ruine de la religion; les moyens qu'elle employait, l'hypocrisie, les trahisons, le crime. Elle obéissait à des ordres qui lui venaient par l'intermédiaire du juif Wackeister, elle ne savait d'où, le juif les recevant lui-même d'un autre personnage non moins ignorant que lui (pp. 59–60).

En fait, inspirés par le juif Wackeister, les Pluvier ont pour mission d'affilier Joseph à la franc-maçonnerie. Ils vont tirer parti du refus notifié par un capitaine d'accorder au jeune soldat un grade qu'il espérait (en raison de l'éducation religieuse qu'il a reçue) pour l'inciter à entrer dans l'Ordre. C'est Wackeister qui est appelé à écarter les réticences du futur impétrant et à définir les buts de l'action maçonnique:

> La Franc-Maçonnerie veut que le pauvre aussi bien que le riche parvienne aux emplois, aux grades, aux honneurs, aux dignités. Oui, elle a juré haine à l'esprit ultramontain, intransigeant, intolérant, qui n'a d'emplois, de grades, d'honneurs et de dignités que pour ses partisans les plus riches, quelle que soit, du reste, leur valeur morale. (p. 73)

Bien vite, les objections que s'adresse Burgemeester et les hésitations qui l'entravent s'aplanissent, en raison des succès que son adhésion lui promet:

---

[36] Est-ce un hasard si le nom de ce personnage semble se rapporter par antiphrase à la famille de l'adverbe allemand *wacker* qui signifie 'courageusement, bravement'?

> Il n'y a rien dans la Franc-Maçonnerie qui puisse l'offenser [la Vierge], puisque cet Ordre ne combat que des préjugés et des superstitions, ridicules excès d'une religion mal entendue, et qu'il fait à l'égard de ses membres œuvre de justice, de bienfaisance et d'égalité, en ouvrant à tous la voie de la fortune et du bien-être! (p. 75)

La vision que Florent Bouhours développe au sujet de l'Ordre maçonnique correspond à l'état d'esprit de nombre de ses contemporains: vue comme l'irréductible ennemie de la religion, la Loge est aussi censée offrir à ses affiliés des facilités ou des passe-droit qui drainent vers elle les opportunistes ou les déçus de l'existence. Aussi, dans l'espoir de monter en grade, le héros de l'histoire accepte de se faire recevoir franc-maçon. L'auteur ne sacrifie pas à la description détaillée de la cérémonie et s'en explique, évoquant rapidement au passage les descriptions contenues dans ce que nous avons appelé naguère les 'ouvrages de révélation',[37] souvent rédigés par des Maçons eux-mêmes.[38]

> Nous n'entrerons pas ici dans tous les détails d'une initiation. Ces absurdités voulues, mais sans raison probante, ont été racontées bien des fois, et tout récemment par des francs-maçons, convertis plus ou moins sincères, qui paraissent avoir eu à cœur plutôt de ridiculiser des jongleries tout à fait inoffensives en elles-mêmes pour la pluralité des lecteurs, que de confesser humblement au grand jour la scélératesse de ceux qui leur donnaient des ordres et la teneur même de ces ordres, servant encore ainsi la Franc-Maçonnerie, tout en ayant l'air de la dénigrer par des aveux dont l'innocuité est évidente, palpable. (p. 80)

Contrairement à d'autres commentateurs, il ne juge pas les gestes initiatiques comme des manifestations de satanisme, mais tente plutôt de les ridiculiser, en les nommant des *jongleries*, terme dépréciatif, sans doute, mais assez modéré, que l'empereur Joseph II avait utilisé à une autre époque et dans d'autres circonstances, pour railler

[37] Cf. J. Lemaire, *Les origines françaises de l'antimaçonnisme (1744–1797)*, pp. 39–44 et 'Les premières formes de l'antimaçonnisme en France: les ouvrages de révélation (1738–1751),' dans *Les courants antimaçonniques hier et aujourd'hui*. Éd. de l'Université, Bruxelles, 1993, pp. 11–23.

[38] À l'époque où Bouhours compose son roman, les écrits de révélation de Léo Taxil commencent à se répandre dans le grand public. C'est sans nul doute à ce génie sulfureux de la supercherie, exclu de sa loge en 1882, que l'auteur renvoie implicitement (cf. E. Weber, *Satan franc-maçon. La mystification de Léo Taxil*, pp. 200–207), mais peut-être aussi au *Satan et Cie. Association universelle pour la destruction de l'ordre social* de Paul Rosen (publié par Casterman à Tournai en 1888).

en douceur les pratiques communes aux adeptes.[39] La seule exagération que s'autorise Bouhours dans sa description concerne le serment prêté par l'Apprenti et le commentaire du Vénérable Maître de la loge qui se voit attribuer ces paroles tendancieuses et tout à fait contraires à la philosophie maçonnique: 'tout profane qui se fait recevoir maçon cesse de s'appartenir' (p. 82).

Le lendemain de son initiation, Joseph est nommé élève-fourrier. Il écrit aussitôt à ses parents pour leur annoncer son entrée dans une 'association de bienfaisance dont tous les membres, solidaires entre eux, se protègent, se recommandent, se secourent mutuellement' (p. 85), malgré les mises en garde solennellement proférées par M^gr^ de Ségur,[40] qu'il n'ignore pas. Mais, alors que notre héros subit un empoisonnement de la part de ses nouveaux amis, la lettre destinée aux siens est contrefaite par Wackeister, aidé d'un certain Brown, et contient des opinions que l'épistolier n'a pas mentionnées à l'origine, notamment des reproches à l'égard de l'éducation catholique qui lui a été dispensée dans sa famille et à l'école.

À la lecture de cette missive, la mère de Joseph perd subitement la raison, tandis que le père adjure son fils de rentrer au bercail et garde précieusement la lettre déconcertante qu'il range dans une cache discrète avec le sonnet dédié à Marie.

Rentré à la caserne et décidé à étudier l'histoire de la franc-maçonnerie, 'tronc de cet arbre mort qu'on nomme la révolution' (p. 106), le fils Burgemeester ressent les effets d'une intoxication qui lui a été volontairement provoquée par ses comparses. Dans un premier temps, il est hospitalisé, puis autorisé à poursuivre sa convalescence chez les Pluvier. Alors que ses compagnons d'armes partent au combat, son Vénérable Wackeister le dissuade de les suivre et l'assure que ses Frères pourvoiront à son avenir. La réponse que son père lui a adressée est détournée par les complices Brown et Wackeister et les termes en sont profondément modifiés:[41] Jean-Baptiste est censé maudire son enfant et lui interdire désormais les portes de sa demeure.

---

[39] Cf. J. Lemaire, 'Vienne et l'Autriche dans la franc-maçonnerie belge de la fin du XVIII^e^ siècle', dans *Mozart: les chemins de l'Europe. Actes du Congrès de Strasbourg, 14–16 octobre 1991*, publiés sous la direction de Brigitte Massin, Conseil de l'Europe, Strasbourg, 1997, p. 267.

[40] Cf. É. Poulat et J.-P. Laurant, *L'antimaçonnisme catholique*, pp. 100–102.

[41] Pour justifier sa turpitude, Wackeister n'hésite pas à proclamer: 'Pour nous, maçons, la fin justifie les moyens' (p. 117).

À la réception de ce faux message, Joseph se prend à penser qu'un gouffre s'est creusé entre sa famille et lui. Désormais, il témoigne une totale confiance à ses nouveaux amis, se laisse suborner par eux et, alors que la guerre fait rage, prend le métier militaire en horreur. Il en vient même à quitter l'armée et à embrasser des convictions socialistes, tout en conservant toujours sur lui le scapulaire de la Vierge.

Devenu commis-voyageur pour les marchands de vins Pluvier et rebaptisé du nom plus méridional de Marius Azaïs, il démarche les magasins de province, tout en transmettant le courrier maçonnique. Sa mission commerciale se double d'un rôle plus discret: il a reçu l'ordre de discréditer les prêtres, de montrer les inconvénients de la religion et de répandre les brochures libérales qui lui sont remises. Tant bien que mal, il accomplit sa tâche, tout en restant fidèle au souvenir de la Vierge Marie et même en prenant en une occasion la défense d'un prêtre, raillé par des voisins dans un compartiment de train. Sans qu'il puisse s'en douter, ses compagnons de voyage sont francs-maçons, ont été chargés de tester ses convictions et rapportent à Wackeister l'attitude de son protégé. Non sans perfidie, le Vénérable se félicite de la duplicité de Joseph, mais lui reproche de ne pas lui envoyer de rapports circonstanciés sur les ecclésiastiques qu'il a pu rencontrer.

Un jour, le jeune homme, qui fume désormais le cigare et fréquente les cafés avec assiduité, ouvre par curiosité un pli qu'il est chargé de transmettre. Il y apprend qu'il est congédié de son emploi. Après avoir rencontré en route un prêtre[42] qui lui parle avec ferveur de la région de Lille et qui proteste contre tous les représentants de commerce 'qui font du mal à la religion' (p. 155), Burgemeester estime qu'il doit sauver son âme et renouer avec la religion. Il s'ouvre de ses intentions à ses Frères Raoul Pluvier et Wackeister, mais ceux-ci tentent de le détourner de son projet en lui prétendant que la lettre qu'il a indûment lue n'était qu'un faux destiné à vérifier sa loyauté et sa 'foi maçonnique' (p. 158). En gage de sa fidélité à l'Ordre, ils lui ordonnent de fouler aux pieds la

[42] Le portrait de ce pasteur tranche sur la description physique de Wackeister. Bouhours précise: 'Une épaisse chevelure blanche couronnait sa tête et encadrait son visage, à la fois souriant, grave et doux, qu'illuminaient deux yeux bleus limpides, où se lisaient la franchise, le courage et la résolution.' (p. 152).

médaille qu'il continue de porter et de décapiter une statuette de Notre-Dame de Lourdes. Joseph/Marius se fâche, gifle le Juif et, échappant par miracle au coup de poignard que son Vénérable lui porte, lui crache au visage et s'encourt, muni de la statuette et des débris de l'arme. Désormais, la franc-maçonnerie lui apparaît avec toute son 'hypocrisie et sa scélératesse' (p. 174).

La suite de l'action conduit le héros à Toulouse, où il est blessé par des anticléricaux et soigné par une religieuse, figure de l'abnégation sublime et du dévouement surhumain' (p. 181), puis à Lourdes où, non loin du lieu de l'apparition, il se confesse et reçoit l'absolution, puis encore à Bilbao, à la recherche d'un jeune violoniste des rues, Antonio Pepita, croisé autrefois dans les rues de Lille et qui interprétait une chanson sur la Main Noire, association espagnole proche de la franc-maçonnerie.

Il retrouve le musicien entrevu jadis dans un piteux état: les francs-maçons l'ont défiguré et estropié. Aussi, Marius qui est redevenu Joseph—prend Antonio et la mère du jeune Espagnol sous sa protection, rénove leur maison et rachète les vignes que leur dénuement leur avait contraint à vendre. Il apprend aussi avec tristesse que le frère d'Antonio, Hermann, s'est affilié à la Main Noire, est parti pour la France et a été fusillé avec les insurgés de la Commune. Burgemeester mène désormais une vie exemplaire, sauve Édouard Barchard de la noyade et redevient un 'dévot serviteur de Marie, un chrétien pratiquant, simple dans ses habitudes, pur de mœurs, exact et dévoué dans ses devoirs professionnels, sobre et frugal' (p. 211).

Le dénouement du roman est proche: Joseph rencontre peu de temps après le capitaine Barchard. Il reçoit de lui la correspondance trafiquée qui avait été envoyée à sa famille et comprend qu'il a été le jouet des francs-maçons, des couards, 'à moins qu'il ne faille frapper dans l'ombre et par derrière' (p. 220). Il se décide à rentrer en France. Sur le même bateau voyage Wackeister, qui tombe à la mer et se noie, en punition des sacrilèges commis contre la statue de la Vierge. Arrivé à Dunkerque le 6 décembre 1884, Joseph renoue avec les siens et accomplit des miracles: sa mère retrouve la raison quand elle le voit communier et, remplissant sa promesse, sa sœur entre dans les ordres. Quant à lui, il place la statuette de la Vierge sur la cheminée familiale.[43]

[43] Sur le développement du culte marial à l'époque où paraît le roman voir R.P.

Au-delà de ses intentions apologétiques et des épisodes fabuleux ou invraisemblables qu'il contient, *Le Franc-Maçon de la Vierge* participe davantage de la veine littéraire antimaçonnique que de l'idéologie antisémite. Le personnage du Juif Wackeister, investi de responsabilités au sein de sa loge, agit en raison de ses motivations anticléricales plutôt que par souci d'imposer quelque 'domination judaïque' sur la société. Si ses traits rappellent les caricatures traditionnelles des Juifs à la fin du XIX[e] siècle (par opposition à la 'noble' figure d'un 'bon prêtre'), ses manigances et ses trahisons sont perpétrées au nom des desseins ou des calculs communément assignés aux membres des loges par la littérature catholique conservatrice. Ce sont donc les francs-maçons qui pâtissent de la plus franche admonestation dans le roman: ils y sont dépeints comme des êtres sans morale (ou qui en franchissent toutes les barrières), opportunistes (et enclins à se compromettre pour obtenir un emploi), veules (quand ils évitent de participer à la défense du pays), pervers (par le système de correspondance qu'ils établissent en secret et les influences délétères qu'ils diffusent dans le corps social), sacrilèges (ils profanent les symboles religieux) et prêts à toutes les abominations pour le triomphe de leurs idées. Selon Bouhours, ces comportements inavouables reposent surtout sur un attachement aux intérêts républicains et à l'idéal socialiste, sur une haine implacable de la religion chrétienne et de ses représentants cléricaux.

À l'inverse, *Le Juif franc-maçon. Roman contemporain* de l'abbé Henri Desportes privilégie le fond antisémite dans l'univers de la littérature antimaçonnique. Avant de faire paraître son récit, Desportes s'était déjà fait connaître comme un membre du clergé radicalement hostile au judaïsme. Exerçant dans un premier temps son ministère en Normandie, il s'était signalé par des opinions teintées d'un antisémitisme féroce,[44] au point d'avoir subi un blâme de la part de son évêque (M[gr] Thomas, archevêque de Rouen) et d'avoir été privé de son traitement par le préfet de son département, un certain Hendlé, connu pour ses attaches au judaïsme. Édouard Drumont s'intéresse alors à lui, prend ce 'petit curé' sous sa protection et favorise la

Édouard Lecanuet, *L'Église de France sous la Troisième République. La vie de l'Église sous Léon XIII*, F. Alcan, Paris, 1930, pp. 140–147.

[44] Il avait notamment attaqué de manière extrêmement violente le gouvernement 'juif' d'Henri Brisson, attitude qui lui avait valu des poursuites judiciaires. Cf. P. Pierrard, *Juifs et catholiques français*, p. 72.

publication aux éditions Savine, connues pour leurs préjugés racistes, deux pamphlets rivalisant dans l'odieux. Le premier, intitulé *Le mystère du sang chez les juifs de tous les temps*,[45] ressasse la croyance, assez répandue en milieu catholique de l'époque, selon laquelle les Juifs, 'abominables sangsues, pieuvres insatiables altérées du sang des chrétiens' (p. 366) pratiquent des sacrifices humains et pétrissent le pain de la Pâque au moyen de sang prélevé sur le corps d'un chrétien. En conclusion, il réclame la relégation de tous les enfants d'Israël dans le ghetto (p. 367). Cet ouvrage, qui vaut à son auteur les félicitations du cardinal Mariano Rampolla, secrétaire d'État du Vatican, au nom de Léon XIII,[46] est suivi deux ans plus tard, quelques mois avant la publication du *Juif franc-maçon*, par un libelle délirant censé illustrer le premier préjugé par un fait réel:[47] *Tué par les Juifs—avril 1890 . Histoire d'un meurtre rituel* rapporte le prétendu rapt commis à Damas le lundi 21 avril 1890 contre un enfant chrétien, Henri Abd el Nour, et accuse une amie juive de la famille d'avoir enlevé le garçonnet pour le confier à ses coreligionnaires en vue d'un sacrifice rituel.

C'est baigné de ces divagations immondes que Desportes[48] compose son roman. La première scène se déroule dans une ville du Nord-Ouest et s'ouvre sur la description du préfet du lieu:

> D'une taille médiocre, le regard faux et fuyant, la chevelure et la barbe noires et épaisses, cet homme, malgré sa mise recherchée, laissait

[45] Cf. Abbé Henri Desportes, *Le mystère du sang chez les juifs de tous les temps*, Préface d'Édouard Drumont, A. Savine, Paris, 1889, 365 p.

[46] Ces approbations provoquent la réaction indignée du grand rabbin d'Angleterre auprès du cardinal Henry Manning, archevêque de Westminster, à laquelle l'abbé Desportes réplique par un pamphlet plus virulent encore (*Menées juives. Incident Manning-Adler. Pétition au pape. Défi aux Juifs*, A. Savine, Paris, 1890, 15 p.). Sur toute cette question, voir P. Pierrard, *Juifs et catholiques français*, p. 129.

[47] Cf. Abbé Henri Desportes, *Tué par les Juifs avril 1890 . Histoire d'un meurtre rituel*. Préface d'Édouard Drumont, A. Savine, Paris, 1890, 60 p.

[48] Le destin de ce clerc peu ragoûtant s'assombrit dans les années qui suivent. Animateur actif de la démocratie chrétienne à Lille (cf. Joseph Brugerette *Le prêtre français et la société contemporaine. II. Vers la séparation de l'Église et de l'État (1871-1908)*, P. Lethielleux, Paris, 1935, p. 390), il fonde en novembre 1890, une revue mensuelle intitulée *L'Alliance antijuive* et collabore à une feuille satirique lue dans le Nord, *Le Lillois*. Une note de police de juin 1900 précise qu'il a quitté l'Église et qu'il exerce alors la profession de fabricant d'encre. Il se serait ensuite retiré à Berck-sur-Mer, en raison de son état de santé et n'aurait plus fait parler de lui que comme rédacteur d'une petite publication nationaliste. Cf. P. Pierrard, *Juifs et catholiques français*, pp. 128-131 et Danielle Delmaire, *Antisémitisme et catholiques dans le Nord pendant l'affaire Dreyfus*, Presses universitaires, Lille, 1991, pp. 172-174.

> soupçonner, dans l'ensemble de sa physionomie, la race à laquelle il appartenait. L'examen de ses mains décharnées, aux doigts effilés et crochus, aurait facilement changé ce soupçon en certitude. (p. 5)

Ce grand commis de l'État a convoqué l'inspecteur d'académie pour lui demander la destitution de l'instituteur du village de Blanques, un certain Rybar, réputé bigot et royaliste.

L'iniquité[49] de la requête préfectorale interdit au responsable pédagogique d'obtempérer aux ordres de son supérieur. Toutefois, comme de lourdes obligations familiales ne lui permettent pas de perdre son emploi, l'inspecteur propose de placer aux côtés de Rybar un instituteur adjoint, chargé de faire la classe à Blanques et d'y surveiller en catimini son collègue. C'est César Olgan, un jeune homme 'au visage souillé des tristes stigmates de la débauche crapuleuse' (p. 14) qui est pressenti pour accomplir cette tâche de délation.

Dans une lettre adressée à son ami Vulpius Adamo, Olgan avoue sa séduction pour l'atmosphère champêtre du pays de Caux où il enseigne désormais[50] et trace du curé du lieu, l'abbé Joseph Bénigne (son patronyme dénote déjà tout le parti-pris du romancier), le portrait suivant, contrepoids de la peinture du préfet:

> Quand sa bonne figure, pleine de douceur, apparaissait près du grabat où gisait un pauvre malade, le plus triste réduit semblait avoir dérobé au soleil un de ses rayons d'or, et le soir de ce jour-là on disait dans la cabane que le ciel avait visité la terre. (p. 25)

Parmi les autres personnalités de l'endroit, Olgan, qui n'a pas tout à fait abjuré sa fidélité au christianisme, relève aussi celle de l'instituteur en titre, au sujet de qui il livre une description flatteuse, celle du pharmacien Deutch,[51] un libre penseur dont le 'regard est obli-

[49] En commentaire, Desportes précise à propos du préfet d'origine juive: 'Ces hommes-là ne sentent point les injures quand ils y voient le succès d'un infernal projet' (p. 11). De cette manière, il associe subrepticement 'l'injustice' (voir l'emploi de l'archaïsme *injures*) de l'anticléricalisme d'origine maçonnique, le judaïsme et le thème satanique (par le recours à l'adjectif *infernal*).

[50] À propos du lieu où se déroule l'action, il est intéressant de noter ces deux considérations, quelque peu forcées, qui s'accompagnent d'une condamnation des stations balnéaires, 'temples de la fainéantise' (p. 22): 'Il règne dans ces lieux enchantés un vertueux parfum d'honneur et de beauté que l'on veut souiller et flétrir' (p. 20) et 'Les chaumières n'ont pour toute richesse qu'une délicieuse propreté, qui disparaît de plus en plus depuis que l'humanité est courbée sous le triste joug du fer et du charbon noir' (p. 21).

[51] Se cache peut-être volontairement sous ce patronyme le souvenir d'un traître notoire, Simon Deutz, juif converti, qui, en 1832, livra Marie-Caroline de Berry

que, la démarche tortueuse' (p. 27) et celle du maire, le marquis de Roqueverte, aux représailles de qui Deutch doit de porter une large balafre au visage.

Invité chez Deutch, le jeune héros apprend que son hôte—un juif franc-maçon—cherche à obtenir son aide pour récupérer les biens nationaux que son père avait acquis, au temps de la Révolution, sur les possessions immobilières de l'aristocrate, mais qu'il attend son heure pour exercer sa vindicte. Au détour de la scène, l'auteur en personne exprime sans ambages son antisémitisme:

> Le juif, quand il n'est pas fort, sait plier comme le roseau; il baise, s'il le faut, le pied qui le frappe, mais il n'oublie jamais, et toutes les injures s'impriment sur son âme d'airain. Puis, quand vient l'heure de la vengeance, le juif, le méprisé, l'outragé, se lève, porte la main à son tour sur l'oppresseur et le brise: sa colère ne connaît plus de bornes, elle est aussi vaste que la vaste mer, et aussi dangereuse. (p. 39)

Afin de persuader Olgan de lui apporter son soutien, le pharmacien tente d'ôter tout scrupule de l'esprit de son invité en l'assurant, sur le ton de la flatterie, que le jeune homme est 'franc-maçon sans le savoir' (p. 44) et, pour achever de le convaincre, Deutch cite un extrait du livre *Le Véritable Illuminé* d'Adam Weishaupt où l'initié bavarois est censé développer l'idée selon laquelle 'la fin justifie les moyens'. À l'intention de son convive, le potard développe aussi quelques considérations sur la franc-maçonnerie, qui ne revendiquerait pas le statut de société philanthropique, mais plutôt le rôle de clan philosophique—inspiré par Voltaire (ce 'singe grimaçant'), Helvétius, Raynal, d'Alembert et même Renan—tout entier dévoué à la lutte contre l'Église. Parlant au nom de ses Frères, Deutch précise que les loges cherchent à

> renverser toute autorité humaine dans la société, parce qu'elle vient de Dieu, et qu'une fois la royauté détruite dans la nation, il nous sera facile d'abattre le règne de Dieu dans l'individu et dans la famille. (p. 46)

Après sa rencontre avec Deutch, le jeune instituteur fait la connaissance du marquis de Roqueverte, un conservateur ennemi acharné

---

en révélant à la police, contre la somme de cinq cent mille francs, la cachette de la duchesse séditieuse, réfugiée chez des amis à Nantes. Cf. Edmond Dupland, *Marie-Caroline, duchesse de Berry*, France-Empire, Paris, 1996, pp. 281–313.

du 'bourgeoisisme', c'est-à-dire du positivisme et de l'amour du bien-être à bon marché. Le fils du maire, Max, se montre plus radical encore que son père dans la condamnation du monde moderne et suspecte d'emblée Olgan de faire partie de la Loge, alors que le marquis se montre séduit par la personnalité du jeune pédagogue, qui accepte de lui fournir des médailles assyriennes pour compléter sa collection et de dispenser des leçons de piano à sa fille.

La scène suivante, digne de la littérature du plus mauvais goût, montre Deutch accueilli de nuit dans une cabane par une sorcière nommée Mort-à-rats, initiée aux mystères maçonniques, à qui le pharmacien est supposé expliquer la portée du judaïsme. Sans vergogne et sans le moindre souci de la vraisemblance romanesque, l'auteur place dans sa bouche quelques-uns des *leitmotive* du manichéisme antijuif d'origine catholique à son époque:[52]

> Pour le juif, tout ce qui porte le nom de chrétien doit être détruit, n'importe comment: toute chair chrétienne, pour nous, c'est de la chair à fusil, de la chair à canon, de la chair à plaisir; tout bien de 'goy', c'est un bien à rançonner, un bien à dépecer. Ainsi parle le Talmud, ainsi parle l'histoire. (p. 70)

La magicienne a une petite fille, Zéphyrie, qui travaille au château et qui rapporte à sa mère les propos qu'elle y a entendus. C'est de cette façon que Deutch, soupçonné par sa complice de se livrer 'aux affreux sacrifices d'enfants, toujours en usage chez les juifs' (p. 75), apprend que le marquis recherche des pièces de monnaie d'Assyrie.

Deutch tente aussi, par tous les moyens, d'affilier le jeune Olgan à la franc-maçonnerie, société de bienfaisance, dont l'idéal vise à 'ramener sur la terre l'âge d'or, l'état de nature' (p. 90). Comme à l'accoutumée, l'abbé Desportes ne cesse d'entrelarder son récit de commentaires personnels, sur la solidarité des Maçons[53] ou sur le rôle de Satan, 'force supérieure de la franc-maçonnerie juive' (p. 97). Circonvenu par son mauvais génie, Olgan décide de recevoir l'initiation maçonnique. La cérémonie se déroule dans une auberge, où à la relation d'éléments parfaitement authentiques (l'attente dans le

[52] Cf. D. Delmaire, *Antisémitisme et catholiques dans le Nord pendant l'affaire Dreyfus*, pp. 142-147.

[53] Au sujet de l'entraide entre les Frères, il précise: 'Je tiens pour certain que la bienfaisance maçonnique ne pourra jamais se piquer d'atteindre une infinitésimale partie de la charité catholique' (p. 80).

cabinet de réflexion, les voyages, les épreuves de l'air, de l'eau et du feu, le serment, la remise des gants blancs), le romancier mêle des inventions de son cru, comme une séance de délation contre les gens du village, l'obligation imposée aux impétrants d'embrasser le derrière d'un bouc, le port par les participants aux solennités d'un masque et d'une robe blanche. À peine initié, le héros de l'histoire regrette de s'être prêté à ces momeries et redoute la toute-puissance d'une société qu'il connaît mal.

Entre-temps, on a en effet appris que le curé est accusé d'avoir violé Zéphyrie et que le marquis a perdu sa fonction maïorale pour avoir soutenu le parti du prêtre. Deutch se félicite de tous ces événements et, portant une santé à Satan, explique à ses amis la signification de sa riposte contre le prêtre et l'aristocrate: 'Voilà ce qui explique, prétend-il, la sympathie entre les Maçons et les juifs: ils ont besoin les uns des autres' (p. 163). Alors qu'il a lui-même fourni des médailles sans valeur à Roqueverte par une voie détournée, il accuse son ennemi d'agir en faussaire et exige, par l'entremise d'un huissier, le remboursement de la dette que l'imprudent a contractée auprès de lui pour acquérir les pièces rares.

Quand le marquis apprend de la bouche du préfet, son acheteur potentiel, que les médailles sont fausses, il se voit acculé à vendre la totalité de son domaine pour honorer son créancier. En même temps, la presse républicaine répand à grand bruit la rumeur d'ignominies qui se seraient produites, de nuit, au château. Le préfet s'offre toutefois à épouser la fille du marquis, à le tirer de ses ennuis financiers et à obtenir le silence sur le scandale, mais l'aristocrate refuse un tel arrangement, alors que Deutch lui succède à la tête du conseil municipal et impose aussitôt l'enseignement laïque dans sa commune.

De son côté, le curé Bénigne, dénoncé par Olivia, l'institutrice d'un village voisin, pour conduite sexuelle indigne envers des enfants, est arrêté. Le marquis et sa fille subissent également une détention judiciaire. Dès lors, la population du village se méconduit: les hommes passent leur temps à boire dans les bistrots et leurs familles souffrent bientôt de la faim. Devant ce désastre, César Olgan se sent pris de remords. Il rend, grâce à des appuis maçonniques, une visite amicale à Bénigne dans sa cellule et s'offre d'aider le prêtre à s'évader, mais essuie un refus. Au cours de l'audition du curé de Blanques dans le cabinet du juge d'instruction, le magistrat tente d'éclaircir l'affaire. Mais, précise le romancier, 'la libre pensée ne plaisante pas

avec ceux qui sont chargés d'exécuter ses décrets. La rigide Inquisition était moins terrible' (p. 245). C'est ainsi que l'ecclésiastique se trouve déféré devant la cour d'assises, qui par extraordinaire siège en audience publique et non à huis clos, comme le veulent les usages dans les affaires de mœurs. Nouvelle invraisemblance: au cours du procès, Bénigne s'emploie à exorciser la petite Zéphyrie, qui ne manque pas d'innocenter l'accusé. César Olgan s'empresse alors de dénoncer les agissements pervers de Deutch et de la sorcière. Le prêtre est acquitté par le jury.

Ce curieux retournement de situation s'accompagne d'un autre *happy end*: révoqué de l'enseignement, Olgan est appelé à devenir le précepteur du fils cadet du marquis, qui a sauvé son château et ses biens en vendant à bon prix ses collections de médailles. L'officine de Deutch part en fumée: par esprit de revanche, Max, le fils aîné du marquis, y a bouté le feu. Le pharmacien juif et franc-maçon court bientôt chercher refuge chez Bénigne. Sans l'ombre d'une hésitation ni d'une quelconque tentation de punir son offenseur, le bon curé lui remet quelques pièces d'or pour assurer sa fuite et convainc le marquis à lui confier un cheval. Tandis que Deutch se sauve pour ne plus revenir, Olgan décide de quitter le village à jamais et d'entrer dans un monastère de chartreux.

Comme l'analyse rapide du *Juif franc-maçon* de l'abbé Henri Desportes nous le montre, ce roman présente de nombreux points communs avec *Le Franc-Maçon de la Vierge* de Florent Bouhours. Dans l'un et l'autre cas, le héros est un jeune catholique sincère, entraîné dans le sillage de la franc-maçonnerie par un Juif aux intentions douteuses, Deutch dans le premier cas, Wackeister dans le second. Le décor des deux récits présente aussi des similitudes: la Flandre maritime ou le pays de Caux appartiennent à des milieux spirituellement conservateurs, où les idées nouvelles, voire révolutionnaires, n'ont pas pénétré. De ces séjours protégés de toute influence nuisible, les auteurs tracent une image idéale, alors que la ville leur apparaît d'ordinaire sous les atours d'un lieu de perdition. Dans l'un et l'autre roman, après une situation douloureuse et embarrassante — la détresse morale de la famille Burgemeester, la ruine du marquis de Roqueverte et l'opprobre jeté sur le curé Bénigne — l'équilibre 'naturel' des situations se rétablit par le reniement de l'imprudent à son engagement maçonnique: la mère de Joseph Burgemeester retrouve la raison; le marquis, son domaine; le pasteur de Blanques, son honneur. Le récit se clôt avec bonheur dans les deux intrigues, par la réconciliation

du héros avec les valeurs de la foi et de la religion et par la disparition (physique ou morale) de l'esprit du mal, incarné par le juif franc-maçon.

Mais le ton diffère sensiblement entre les deux romans. *Le Franc-Maçon de la Vierge* comporte surtout une mise en garde à l'égard des objectifs prétendus de la franc-maçonnerie (au sujet de laquelle Bouhours a cherché à rassembler divers renseignements, pas toujours crédibles) et de la guerre qu'elle est censée mener contre la religion; il renferme une invitation claire à pratiquer la piété mariale, source de tous les bienfaits. Malgré ses attaques souvent injustes, cette œuvre baigne dans une ambiance dénuée de malignité gratuite, s'abreuve aux sources d'une naïveté parfois cocasse et dégage une leçon où n'entre qu'un avertissement solennel à l'égard des dangers que la franc-maçonnerie (marquée par l'influence du socialisme républicain) peut présenter pour la toute-puissance dogmatique et morale du catholicisme. En revanche, *Le juif franc-maçon* de l'abbé Desportes outrepasse très largement le cadre de l'apologétique chrétien: animé par un parti-pris antisémite sans faille, il souligne aussi davantage la domination que les Juifs sont accusés de vouloir étendre sur la société en se servant du levier maçonnique. Le personnage de Deutch y incarne non seulement l'idéologie anticléricale et républicaine attribuée en général aux francs-maçons, mais il manœuvre aussi dans l'ombre pour exercer une vengeance personnelle contre le prêtre et l'aristocrate, symboles concrets du christianisme, et utilise les moyens les moins avouables pour parvenir à ses fins, en introduisant en loge un allié inconscient de ses bassesses, en ruinant la réputation morale du prêtre, en poussant en secret à la faillite le représentant du conservatisme social. Le réquisitoire prononcé par le romancier y revêt également des formes plus impérieuses: à tout bout de champ, l'abbé Desportes intervient dans le fil de sa narration pour indiquer, d'une manière quelquefois outrancière,[54] la conduite que les ouailles catholiques sont appelées à tenir et pour fulminer contre le judaïsme, accusé sans défense et sans fondement de forfaits aussi abjects qu'imaginaires.

[54] La défense qu'il engage de la foi religieuse à l'époque médiévale confine même au ridicule et traduit un mépris irrecevable du progrès des connaissances. Il ose, en effet, proclamer: 'Les croyances populaires du moyen âge dont l'absurde apparent fait bondir nos savants superficiels, étaient une manifestation poétique de lois scientifiques exprimées autrement que par la brutalité de la forme' (p. 165).

Les romans de Florent Bouhours et de l'abbé Desportes témoignent de façon manifeste de l'intrusion du mythe d'un complot judéo-maçonnique dans la matière romanesque. Ils s'articulent l'un et l'autre autour d'un thème central et quasi unique: les Juifs se servent des francs-maçons pour réaliser leurs ambitions séculières et séculaires. D'autres ouvrages narratifs ne manquent pas de renvoyer des images associant judaïsme et franc-maçonnerie, mais sans pour autant focaliser leur attention sur la thématique de la conjuration et sans placer la figure du juif franc-maçon au centre des événements racontés.

On observe cette tendance à l'usage secondaire du mythe de la conjuration judéo-maçonnique et à la représentation occasionnelle d'un Juif initié aux secrets de la Maçonnerie dans deux romans antérieurs à l'année 1900: *Cosmopolis* de Paul Bourget (1892) et les quatre volumes qui constituent *L'Histoire contemporaine* (1897–1900) d'Anatole France.[55] Toutefois, ces deux récits se situent aux antipodes de l'éventail idéologique: au traditionalisme chrétien du premier, incarné par le romancier Dorsenne, substitut de l'auteur, répond le persiflage plaisant du second, exprimé par les propos du professeur Bergeret, un intellectuel distant et sceptique comme les affectionne son créateur.

Roman touffu, à l'intrigue embrouillée, *Cosmopolis* retrace les amours compliquées de la comtesse vénitienne Sténo avec le mari de sa meilleure amie, le comte polonais Gorka, ainsi qu'avec le peintre américain James Maitland. Fondé sur un intérêt indéniable pour les théories contemporaines au sujet de la race développées par Hyppolite Taine et par Joseph de Gobineau,[56] l'ouvrage se complaît dans la description de types humains divers, parmi lesquels on relève la personnalité du baron Justus Hafner, fils d'un Israélite berlinois et d'une

[55] La nouvelle *Mon Oncle Sosthène* (1882) de Guy de Maupassant (cf. *Œuvres complètes*, L. Conard, Paris, 1924, pp. 109–122) ne participe en rien à la dénonciation d'un complot judéo-maçonnique. Tout au contraire, le conteur y trace, avec une sympathie non dénuée d'ironie, le portrait d'un libre penseur franc-maçon, très hostile aux religions en général et à l'Église catholique en particulier, qui en vient à déshériter son neveu au profit d'un jésuite. Ce singulier personnage a été ému par les soins que lui a prodigués le prêtre après une soirée de beuverie et a 'converti' son anticléricalisme en une entière dévotion. Dépit du neveu, enclin à jeter cléricaux et francs-maçons dans le même sac: 'Ces nigauds-là ne font qu'imiter les curés. Ils ont pour symbole un triangle au lieu d'une croix. Ils ont des églises qu'ils appellent des Loges, avec un tas de cultes divers: le rite Écossais, le rite Français, le Grand-Orient, une série de balivernes à crever de rire' (p. 110).

[56] Bourget cite les travaux de Gobineau au fil de son roman (cf. *Cosmopolis*, Plon-Nourrit, Paris, s.d., p. 234).

Hollandaise protestante, négociant douteux enrichi dans la brocante de meubles anciens, puis dans le commerce des armes. Affilié à la franc-maçonnerie, Hafner fonde une institution de crédit qui lui apporte des bénéfices considérables mais qui, à la suite d'une banqueroute frauduleuse, ruine un grand nombre de petits épargnants.[57] Traduit en justice, le banquier marron parvient, grâce à des appuis solides, à obtenir un acquittement des préventions retenues contre lui et se réfugie à Venise, décor où se déroule une large partie de l'intrigue.

Bourget, qui a eu l'occasion d'étudier de près la psychologie des milieux financiers hébraïques à l'occasion de sa fréquentation de salons tenus à Paris par diverses personnalités juives,[58] ne charge pas son personnage de tous les péchés du monde. Il lui reproche sans aucun doute de manière feutrée de répandre à tort le bruit que sa famille a renié le judaïsme depuis deux générations (p. 166), d'adopter un comportement de brigand (p. 380), mais semble prendre son parti quand Montfanon, le prototype de l'aristocrate catholique quelque peu obtus, l'accuse d'espionnage:

> Je ne sais pas lesquels il [Montfanon] déteste le plus des francs-maçons, des libres penseurs, des protestants, des juifs et des Allemands. Et comme cet obscur et tortueux Hafner est un peu tout cela, il lui a voué une de ces haines! . . . Sans compter qu'il le soupçonne d'être un agent secret au service de la triple alliance . . . (p. 242)

La remontrance la plus vigoureuse que Bourget semble adresser à son personnage concerne l'ambition mondaine d'Hafner. 'Vaniteux comme on est débauché' (p. 399), le banquier rêve de marier sa fille Fanny à un marquis transalpin de la lignée des Ardea. Il réussit dans son entreprise, grâce à la complicité du cardinal Guérillot, ancien évêque de Clermont, qui s'affranchit de ses objections pour réaliser le vœu de son ennemi irréductible:

> Malgré ses soixante-dix ans, malgré l'expérience de la confession, malgré celle, plus désenchantante de la lutte soutenue contre la francmaçonnerie

[57] Cet épisode romanesque rappelle en filigrane la débâcle boursière produite, en 1882, par l'Union générale, banque à laquelle beaucoup de catholiques français avaient confié leurs économies. Cf. Jeannine Verdès-Leroux, *Scandale financier et antisémitisme catholique. Le krach de l'Union générale*, Le Centurion, Paris, 1969, pp. 134–138.

[58] Cf. Michel Mansuy, *Prélude et suite de* Cosmopolis. *Sur un manuscrit de Paul Bourget*, Les Belles Lettres, Paris, 1962 (Annales littéraires de l'Université de Besançon, 50), p. 33.

> de son diocèse français, qui avait causé son exil à Rome, le saint vieillard apercevait le mariage de Fanny sous le même angle de surnaturel. Beaucoup de prêtres sont ainsi, capables d'une naïveté qui, en dernière analyse, se trouve souvent avoir eu raison. (p. 400)

Dans l'ensemble donc, le *Cosmopolis* de Paul Bourget ne renferme pas les outrances insupportables qu'on lit dans les romans de Bouhours et de Desportes. Prisonnier de son époque et de son milieu, le romancier reproduit les stéréotypes moralisateurs en usage dans la bourgeoisie conservatrice[59] et ne peut se défaire de la caricature que la fin du siècle impose du juif franc-maçon. En l'occurrence, il évite de façon absolue de portraiturer son antihéros selon le triste modèle à la mode et de lui attribuer un quelconque calcul de suprématie politique.[60] Hafner est un mondain, tout entier préoccupé d'assurer sa reconnaissance dans la bonne société vénitienne et animé par une double ambition, au demeurant assez légitime: la réussite de ses affaires et le succès matrimonial de sa fille.

Plus ambigu apparaît le préfet Worms-Clavelin dans les quatre volumes de l'*Histoire contemporaine* d'Anatole France, en raison des responsabilités publiques qu'il assume. Le romancier lui accorde une attention soutenue dans le premier tome de la série, intitulé *L'Orme du mail* (1897) et le dépeint d'emblée comme un arriviste dénué de tout scrupule et de toute conviction. Pur produit des milieux politiques opportunistes,[61] dépourvu de tout fanatisme[62] et même de beaucoup de consistance idéologique, Worms-Clavelin, dont le nom[63] rappelle celui d'un préfet du département du Nord, Veil-Durand, paraît honteux de ses origines sémitiques et s'affiche volontiers comme un chrétien libéral:

---

[59] Cf. Pierre Masson, 'Stéréotypes et stratégie conservatrice', dans *Le stéréotype, crise et transformations. Colloque de Cérisy-la-Salle (7–10 octobre 1993)*, édité par Alain Goulet, Presses universitaires, Caen, 1994, pp. 141–145.

[60] Selon l'un de ses commentateurs, il se satisfait de dépeindre 'l'uniforme monotonie des rapports sociaux'. Cf. Fernando Schirosi, *Paul Bourget. Il riarmo della morale e della tradizione*, Adriatica Éditrice, Bari, 1976, p. 58.

[61] Il met en œuvre la directive du 'ralliement'. Cf. Jean Levaillant, *Les aventures du scepticisme. Essai sur l'évolution intellectuelle d'Anatole France*, A. Colin, Paris, 1965, (Thèse de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris), p. 466.

[62] Cf. Anatole France, *Histoire contemporaine. L'Orme du mail*, Calmann-Lévy, Paris, 1897, p. 88.

[63] Pour Dushan Bredsky (*The Art of Anatole France*, Mouton, Paris-La Haye, 1969, p. 116), ce patronyme fait allusion au concordat de Worms, tandis que pour Jean Levaillant (*Les aventures du scepticisme. Essai sur l'évolution intellectuelle d'Anatole France*, p. 481), le romancier peindrait à travers la figure de Worms-Clavelin le portait du préfet de Rouen Ernest Hendlé.

> Le préfet cependant se disait plus chrétien que beaucoup de chrétiens et, dans un langage de loge maçonnique, il vantait la morale de Jésus et rejetait pêle-mêle les superstitions locales et les dogmes fondamentaux, les aiguilles jetées dans la piscine de saint Phal par les filles à marier et la présence réelle dans l'Eucharistie. (p. 50)

De son côté, sa femme prise beaucoup les objets de culte, les tissus d'église pour s'en fabriquer des sièges, 'de cette sorte que l'on nomme poufs' (p. 10) précise ironiquement l'auteur, ou les meubles des cures de village, qu'elle rachète pour un prix dérisoire grâce à la complicité de l'abbé Guitrel (pp. 33–34). Par snobisme et aussi parce qu'un certain attachement au christianisme 'peut lui servir',[64] elle a confié sa fille Jeanne à l'institution des Dames du Précieux-Sang de Neuilly et l'a fait baptiser en secret.[65] Mais cette cachotterie est parvenue à la connaissance d'un journaliste clérical qui claironne dans la presse cet anathème vengeur:

> Ce juif honteux, après avoir fait baptiser sa fille, l'a mise dans une maison d'éducation catholique. [. . .]
>
> C'est plaisir de voir comme ces gaillards-là sont sincères!
>
> L'éducation laïque, athée, homicide, c'est bon pour le peuple qui les nourrit! (pp. 264–265)

Imperturbable devant les attaques, Worms-Clavelin poursuit son action, qui consiste à promouvoir l'accession de l'abbé Guitrel, professeur d'éloquence sacrée au grand séminaire, à l'évêché de Tourcoing, vacant. Il conçoit son appui comme une forme de compensation morale à l'égard du mépris et des persécutions dont les siens ont souffert par la faute des catholiques:

> L'intimité d'un prêtre flattait le fonctionnaire israélite. Il y goûtait, sans bien s'en rendre compte, l'orgueil de la revanche. Asservir, protéger une de ces têtes à tonsure commises depuis dix-huit siècles, par le ciel et la terre, à l'excommunication des circoncis, c'était pour le juif un succès piquant et flatteur. (p. 44)

Dans le troisième volume de la série, *L'Anneau d'améthyste* (1899), paru au moment où l'affaire Dreyfus bat son plein, on apprend que Guitrel

---

[64] Cf. Anatole France, *Histoire contemporaine. L'Anneau d'améthyste*, Calmann-Lévy, Paris, 1899, p. 265.

[65] Cf. Anatole France, *Histoire contemporaine. Le Mannequin d'osier*, Calmann-Lévy, Paris, 1897, p. 262.

est finalement nommé au siège épiscopal qu'il ambitionne, non sans l'intervention mondaine de la baronne de Bonmont, une juive convertie, et sans l'intercession très suggestive de madame Worms-Calvelin auprès d'un chef de cabinet du ministère, Maurice Cheiral, qui, au moment ultime, repousse sa séductrice en raison de sa saleté corporelle.[66]

Les événements politiques incitent toutefois Anatole France, qui est convaincu de l'innocence du capitaine Dreyfus et qui milite en sa faveur, à mettre son ironie à l'égard des Juifs—et accessoirement des francs-maçons—en sourdine. Dans *Monsieur Bergeret à Paris*, quatrième et dernier tome de la série, il prête encore à des familiers du salon de madame de Bonmont quelques propos que ne renieraient pas les partisans du mythe du complot judéo-maçonnique:[67] mais les Joseph Lacrisse et les Jacques de Cadde qu'il met en scène développent des conceptions tellement proches du boulangisme répudié et redouté qu'ils se disqualifient d'eux-mêmes.

Si certains commentateurs ont pu estimer que le personnage de Worms-Clavelin se situe à la limite du vraisemblable,[68] il n'en reste pas moins qu'à travers lui Anatole France a sacrifié à une tendance de son époque pour la moquerie à l'égard des francs-maçons, surtout quand les initiés entretiennent des liens avec le judaïsme. Quand il dépeint les Ateliers comme des 'bureaux investis de la désignation préalable aux emplois publics, aux fonctions électives et aux faveurs gouvernementales',[69] il ne fait rien d'autre que répéter, sur le mode persifleur qu'il convient de percevoir, les ragots hostiles aux loges qui couraient à son époque. Mais ces propos participent de l'*antimaçonnerie* telle que nous l'avons définie naguère, et non de l'*antimaçonnisme*.[70] Ils se contentent de regretter certaines pratiques, abusives mais malheureusement quelquefois réelles, sans échafauder en aucune manière une théorie démonstrative qui chercherait à éliminer la franc-maçonnerie de la vie publique ou à en limiter l'influence. Les considérations émises par Anatole France regrettent des comportements individuels répréhensibles; elles ne constituent jamais un

[66] Cf. Anatole France, *Histoire contemporaine. L'Anneau d'améthyste*, pp. 359–365.
[67] Cf. Anatole France, *Histoire contemporaine. Monsieur Bergeret à Paris*, Paris, Calmann-Lévy, 1900, pp. 344–348.
[68] Cf. Marie-Claire Bancquart, *Anatole France polémiste*, Nizet, Paris, 1962, (Thèse de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris), p. 312.
[69] Cf. Anatole France, *Histoire contemporaine. L'Orme du mail*, p. 154.
[70] Cf. Jacques Lemaire, *L'antimaçonnisme. Aspects généraux (1738–1998)*, pp. 9–10.

réquisitoire en vue d'une interdiction des loges maçonniques. Si elles déplorent les agissements de certains initiés d'origine sémite dans le déroulement du jeu politique, elles n'appellent en rien la mise à l'écart des Juifs de la société civile ni l'éradication du judaïsme.

Telle n'était pas l'attitude radicale d'un Florent Bouhours ni, surtout, d'un Henri Desportes. Dans l'univers de la littérature romanesque, le dernier quart du XIX[e] siècle présente donc des variations considérables dans le traitement de l'image du juif franc-maçon. On y observe l'effervescence polémique de mouvements de pensée incompatibles avec les valeurs de l'humanisme et de la démocratie. Le rôle de soutien, voire d'initiateur, joué par les plus hautes autorités de l'Église catholique dans l'entreprise de dénonciation d'un prétendu complot judéo-maçonnique a engendré des effets inverses aux profits spirituels qui étaient recherchés. Plutôt que d'asseoir sa souveraineté et son prestige, le monde intellectuel catholique a, par la cruauté de ses morsures et l'injustice de ses sentences répressives, ruiné une bonne partie de son crédit moral dans son entreprise. Elle a surtout déclenché une réprobation dont les conséquences ne sont pas tout à fait oblitérées plus d'un siècle plus tard.

LES ARMES DE L'ANTISÉMITISME À LA FIN DU XIX[e] SIÈCLE DANS L'ESPACE FRANCOPHONE: PRESSE, ÉDITION, CHANSONS, CARICATURES

Jean-Yves Mollier

Aborder la France de la fin du XIX[e] siècle et du début de la III[e] République,[1] c'est d'emblée s'immerger dans un monde en pleine mutation. Alors que l'accès à l'écrit était longtemps demeuré l'apanage des couches aisées de la population, et des urbains par rapport aux ruraux comme des garçons par opposition aux filles, l'école de Jules Ferry achève la réforme engagée en 1833 par François Guizot et poursuivie après 1863 par Victor Duruy. Au terme de ces processus qui ont mis cinquante ans à produire leurs effets les plus significatifs, on entre dans une période d'alphabétisation sans retour qui va radicalement transformer le paysage mental des Français de la Belle Époque.[2] Alors que le best-seller des éditions L. Hachette et Cie, l'*Histoire de France* de M[me] de Saint-Ouen, s'était vendu à 2,2 millions d'exemplaires entre 1832 et 1882, ce qui constituait un authentique record,[3] celle de Lavisse atteint 13 millions de volumes entre 1870 et 1920 et encore est-elle loin derrière la *Géographie* de Pierre Foncin ou la *Grammaire* de Larive et Fleury qui totalisent 26 millions de livres réellement vendus par leur éditeur, le républicain Armand Colin, dans le même laps de temps.[4]

Avec des manuels scolaires commercialisés par dizaines de millions d'exemplaires, des quotidiens qui passent de 1 million en 1870 à 3 millions en 1881 puis 10 millions en 1910,[5] et des collections de

---

[1] J.Y. Mollier et J. George, *La plus longue des Républiques (1870–1940)*, Fayard, Paris, 1994, pour le contexte général et les changements que connaît la France d'après 1870.

[2] François Furet et Jacques Ozouf, *Lire et écrire. L'alphabétisation des Français de Calvin à Ferry*, Minuit, Paris, 1977, 2 vol.

[3] J.Y. Mollier, *Louis Hachette (1800–1864). Le fondateur d'un empire*, Hachette, Paris, 1999.

[4] J.Y. Mollier, 'Le manuel scolaire et la bibliothèque du peuple', *Romantisme* N° 80/1993, pp. 79–93.

[5] Marc Martin, *Médias et journalistes de la République*, Odile Jacob, Paris, 1997.

livres populaires, tirés systématiquement à 50 000 ou 100 000 exemplaires dès 1905,[6] la France connaît une véritable révolution culturelle silencieuse[7] qui fait poindre, aux alentours des années 1880, ce que l'on est en droit d'appeler une 'culture médiatique'.[8] L'univers mental des habitants de ce pays dont le nombre parviendra difficilement à franchir le cap mythique des 40 millions de nationaux en 1900 en est incontestablement bouleversé, ce qui ne manquera pas de produire des effets lors de l'affaire Dreyfus ou des grandes flambées nationalistes, chauvines et xénophobes de la fin du siècle. Si l'assassinat du procureur Fualdès sous la Restauration, de la duchesse de Choiseul-Praslin à la fin de la monarchie de juillet ou celui d'une famille décimée par Troppmann en 1869 avait pu demeurer inconnu de la masse des Français malgré l'émotion suscitée par ces crimes crapuleux et leurs répercussions dans les médias du temps,[9] il n'en sera plus de même après 1881. Avec le vote de la grande loi libérant cette année-là la presse, l'imprimerie, la librairie, l'affichage et le colportage, plus aucune barrière pénale—ou presque —ne vint limiter la propagande, qu'elle soit de nature strictement commerciale ou, au contraire, politique.[10]

Alors qu'Anatole Leroy-Beaulieu avait décrit l'intégration à marche forcée des Juifs dans leurs nations d'adoption respectives après 1870,[11] l'intensité de ce que Pierre Birnbaum a appelé, après Stephen Wilson et Michaël Burns, le 'moment antisémite',[12] devait retarder ou interdire ce phénomène d'inclusion en profondeur des Juifs dans la société française et aider à faire naître, par contrecoup, le mouvement sioniste comme réponse à cet état de fait. On sait en effet

[6] J.Y. Mollier, *Où va le livre?*, La Dispute, Paris, 2002.

[7] J.Y. Mollier, 'Le manuel scolaire et la bibliothèque du peuple', *op. cit.*

[8] J.Y. Mollier, 'La naissance de la culture médiatique à la Belle Époque: mise en place des structures de diffusion de masse', *Études littéraires*, automne 1997, vol. 30 n° 1, Université Laval à Québec, pp. 15–26.

[9] D. Kalifa, *L'Encre et le Sang. Récits de crime et société à la Belle Époque*, Fayard, Paris, 1995.

[10] Les tribunaux interviennent seulement *a posteriori* lorsque le délit de diffamation ou d'outrage aux bonnes mœurs est constaté; cf. Pascal Ory, dir., *La Censure en France*, Complexe, Bruxelles, 1997.

[11] A. Leroy-Beaulieu, *Israël chez les nations*, Calmann Lévy, Paris, 1893.

[12] P. Birnbaum, *Le Moment antisémite. Un tour de la France en 1898*, Fayard, Paris, 1998, M. Burns, *Rural society and French politics. Boulangism and the Dreyfus Affair, 1886–1900*, Princeton University Press, Princeton, 1984, et Stephen Wilson, *Ideology and Experience. Antisemitism in France at the time of Dreyfus Affair*, Farleigh Dickinson Press, Rutherford, 1982.

que le journaliste Theodor Herzl, présent à Paris lors du procès du capitaine Dreyfus, aboutit en ces jours tragiques à la quasi-certitude qu'aucune réponse autre que le retour en Palestine ne s'offrait à ceux qui professaient la religion israélite et que Drumont avait accusés, dès 1886, de tous les maux, en surimposant au vieil antijudaïsme chrétien l'antisémitisme moderne.[13] C'est donc en se montrant attentif à la nouveauté de la littérature hostile à 'Israël' et à ses fils que l'on tentera d'approcher au plus près ces événements, d'en décrire les acteurs et les vecteurs de la haine à l'encontre d'un groupe humain jusque-là plutôt bien toléré mais de plus en plus suspect aux yeux de l'opinion depuis la défaite de 1870. Dans la recherche du bouc émissaire et la désignation de l'ennemi de l'intérieur, sujet de toutes les conversations en période de trouble des esprits et d'agitation de la rue, l'origine alsacienne du capitaine Dreyfus aura un rôle à jouer comme celle, généralement ashkénaze, de la plupart de ses coreligionnaires.

Deux dessins de presse se révèlent précieux pour cerner la modernité de la fin du XIX[e] siècle, celui de Félix Vallotton, publié par *Le Cri de Paris* du 23 janvier 1898 et intitulé *L'Age du papier*, celui de Caran d'Ache, paru dans *Le Figaro* du 14 février suivant et divisé en deux vignettes consacrées à l'affaire Dreyfus. Publié sous le titre général *Un dîner en famille*, il avait prévenu: 'Surtout! ne parlons pas de l'affaire Dreyfus!' avant de montrer les conséquences de la fracture provoquée par la discussion dans la seconde caricature légendée: 'Ils en ont parlé . . .'.[14] Alors que la consommation de papier a grimpé de 100 à 200 tonnes quotidiennes au plus fort des affrontements franco-français en janvier-février 1898,[15] que des manifestations résonnent sur le pavé de très nombreuses cités françaises,[16] la presse, illustrée ou non, l'image fixe ou mobile, la caricature, la chanson, l'affiche,

---

[13] La littérature sur T. Herzl est trop abondante pour qu'on la cite ici. On se bornera à renvoyer à J. Julliard (dir.), 'Comment sont-ils devenus dreyfusards ou antidreyfusards?', *Mil neuf cent*, N° 11/1993, au *Journal* de Teodor Herzl, Calmann-Lévy, Paris, 1990, et à P. Oriol, *Bernard Lazare. Anarchiste et nationaliste juif*, Honoré Champion, Paris, 1999.

[14] Laurent Gervereau et Christophe Prochasson dir., *L'affaire Dreyfus et le tournant du siècle. (1894–1910)*, BDIC, Paris, 1994, pp. 190–191.

[15] J.Y. Mollier, 'Zola et la rue', *Les Cahiers naturalistes* N° 72/1998, pp. 75–91 et 'Les contre-Zola', *Intolérance et Indignation, l'affaire Dreyfus*, dir. J.M. Guieu, H. Mitterand et J.Y. Mollier, Fischbacher, Paris, 2000, pp. 95–108.

[16] M. Burns et P. Birnbaum, *op. cit.*, ainsi que Michel Drouin dir., *L'affaire Dreyfus de A à Z*, Flammarion, Paris, 1994.

le faire-part humoristique et l'objet amusant inondent les boulevards. Imprimée à des dizaines ou centaines de milliers d'exemplaires selon le cas, vendue dans la rue par des camelots hauts en couleur et fort en gueule, cette 'littérature du ruisseau' pour parler comme John Grand-Carteret[17] ou, plus exactement, 'du trottoir',[18] puisque c'est là qu'elle circule et trouve ses partisans les plus convaincus, bouleverse les esprits en leur livrant leur pâture quotidienne. Révélatrice d'une culture médiatique développée, adaptée à l'âge des foules,[19] à l'état d'une société déjà largement marchandisée dans laquelle l'industrie du spectacle et des loisirs est de plus en plus rationalisée, cette guerre de l'encre et du papier, de la colle et de l'affiche, du dessin et de la chanson, de la brochure et de l'objet humoristique fit rage en 1898–1899. Elle offrit à l'antisémitisme et à ses champions toute une panoplie de moyens inventés après 1870 ou, pour la plupart, 1881, ce qui achève de conférer à cette prose ce caractère moderne qui fit l'essentiel de sa force et lui donna une cohésion qui faisait défaut à celle de ses adversaires.

Les Mutations du livre, de l'édition et de la librairie après 1881

La librairie traditionnelle fut très active, pendant les deux premiers tiers du XIX[e] siècle lorsque des occasions de profiter d'une polémique et de vendre du papier surgirent dans l'espace public. La publication de la *Vie de Jésus* d'Ernest Renan fut l'une d'elles mais, surtout, elle marqua un sommet en matière d'offensive littéraire sur un sujet sensible. Avec près de 200 titres imprimés en 1863–1864, elle donna l'occasion au libraire-éditeur Edouard Dentu, installé en plein Palais-Royal, de prouver une nouvelle fois que les badauds étaient prêts à acheter sa production à condition qu'une bonne campagne de publicité l'avertisse de son existence et que la presse quotidienne participe à cet effort d'information du public.[20] Toutefois un premier

[17] J. Grand-Carteret, *L'affaire Dreyfus et l'image*, Flammarion, Paris, 1898.

[18] J.Y. Mollier, 'La librairie du trottoir à la Belle Époque', *Le Commerce de la librairie au XIX[e] siècle. 1789–1914*, dir. J.Y. Mollier, IMEC Ed.—Ed. de la MSH, Paris, 1997, pp. 233–241.

[19] Gustave Le Bon, *La Psychologie des foules*, Alcan, Paris, 1895.

[20] J.Y. Mollier, 'La réception idéologique de la *Vie de Jésus*', in *Oeuvres et critique*, n° XXVI/2, 'Vies de Jésus', Tübingen, 2001, pp. 100–118.

signe de changement saute aux yeux lorsqu'on consulte le catalogue de 1896 de cette entreprise puisque la rubrique 'ouvrages religieux et de polémique antireligieuse' ne comporte plus que deux pages sur un total de 208, ce qui est bien peu, on en conviendra.[21] Racheté par Curel et Gougis puis Fayard après 1895, ce fonds de librairie enregistrait à sa manière le désintérêt progressif qui avait frappé la librairie religieuse de langue française après 1870. Obligés de se rabattre sur l'édition de jeunesse ou d'éducation, les libraires spécialisés dans les ouvrages de piété avaient commencé à déserter le quartier de Saint-Sulpire et si Victor Palmé mit en vente, en 1888, une édition en un volume de *La France juive* de Drumont, parue deux ans auparavant chez Flammarion,[22] ce ne fut pas l'événement escompté par son éditeur. De ce fait, Sauvaître, Lecoffre, Palmé, et les autres spécialistes de l'imprimé religieux ne joueront plus aucun rôle important au moment de l'affaire Dreyfus, contraignant les auteurs antisémites à chercher d'autres foyers accueillants pour leurs écrits.

Albert Savine aurait pu et dû être pour eux ce que Dentu avait été trente ans auparavant pour les adversaires de Renan puisque c'est lui qui, en 1887, avait ouvert dans son catalogue la collection dite 'Question sémitique' qu'il avait transformée en 1890 en une 'bibliothèque antisémitique' qui avait le mérite de proclamer clairement ses intentions. Toutefois déclaré en faillite en janvier 1897, Savine allait être racheté par l'éditeur des dreyfusards, Pierre-Victor Stock, et Drumont, qui lui avait concédé son *Testament d'un antisémite* et *La Fin d'un monde* au début des années 1890, dut reprendre son bâton de pèlerin et chercher de nouveau un toit ou une couverture pour sa production de livres fracassants.[23] Si une 'librairie antisémite' se signala dans l'espace parisien fin 1898, si Flammarion publia Gyp, la vipérine comtesse de Martel de Janville, si Fayard accepta de faire une bruyante réclame aux *Dessous de l'affaire Dreyfus par Esterhazy* et si Fasquelle et Plon recueillirent Maurice Barrès, pour l'essentiel l'édition française de littérature générale, de loin la plus prestigieuse et la plus recherchée par les écrivains comme leurs lecteurs, fut muette

[21] J.Y. Mollier, 'La bataille de l'imprimé', *Les Représentations de l'affaire Dreyfus dans la presse en France et à l'étranger*, Publication de l'université F. Rabelais, Tours, 1997, pp. 15-28.

[22] Michel Winock, *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Seuil, Paris, coll. 'Points-Histoire', 1990, pp. 117-144.

[23] J.Y. Mollier, 'La bataille de l'imprimé', *op. cit.*

ou du moins peu bavarde, pendant les deux années 1898–1899 en matière de polémique antisémite, ce qui obligea les ténors de la haine antijuive à rechercher d'autres bailleurs de fonds ou les imprimeries des journaux nationalistes, plus favorables à la diffusion de leurs thèses.

Victime d'une crise momentanée de surproduction et d'adaptation à la conjoncture de la Belle Époque, la librairie traditionnelle s'intéressa peu à la polémique dreyfusarde ou antidreyfusarde, ce qui explique que le chantre de l'Innocent, le courageux Pierre-Victor Stock, n'eut pas de véritable rival dans son domaine et qu'il parvint, lui, à éditer plus de 150 livres ou brochures sur le sujet, tirés il est vrai en moyenne à 1 500 exemplaires et donc peu à même d'influencer l'opinion.[24] Comme il le reconnaîtra beaucoup plus tard, Stock vendait mal ses publications dreyfusardes et sans l'aide financière de Mathieu Dreyfus et de la Ligue des droits de l'homme, il aurait dû interrompre son activité.[25] Presque ruiné par l'incendie qui ravagea ses entrepôts en 1900, il avait dû, de toute façon, se débarrasser d'une grosse partie de son fonds dreyfusard après le procès de Rennes et la libération d'Alfred Dreyfus parce que le sujet ne passionnait plus personne et qu'une autre littérature avait la faveur des foules, celle qui privilégiait l'éphémère et se délectait de plaisanteries faciles ou de clichés éculés.

A la rubrique 'éditions populaires, chansons, livres et brochures de propagande', ouverte de 1882 à 1906, la *Bibliographie de la France* recense plus de 5 500 notices soit une moyenne annuelle de 203 mais moins de 180 avant 1885. Trois périodes se détachent clairement quand on étudie les variations de cette production qui ne dépasse que rarement 4 ou 8 pages, les années 1887–1889 avec respectivement 244, 344 et 204 titres, les années 1891–1893 qui comptent encore 205, 193 et 250 ouvrages et les suivantes, 1894–1899, qui apportent leur lot de papier avec 311, 346, 276, 291, 382 et 246 titres.[26] On l'aura compris, la crise boulangiste, le scandale de

[24] *Ibid.*

[25] P.V. Stock, *Memorandum d'un éditeur. Troisième série. L'affaire Dreyfus anecdotique*, Stock, Paris, Delamain et Boutelleau, 1938, et Michaël Burns, *Histoire d'une famille française, les Dreyfus. L'émancipation, l'affaire, Vichy*, Fayard, Paris, 1994, qui révèle que Mathieu Dreyfus dépensa l'équivalent de 10 millions de francs 2001 ou encore 1,6 millions d'euros et de dollars US pour sauver son frère.

[26] J.Y. Mollier, 'La librairie du trottoir à la Belle Époque', *op. cit.*

Panama[27] et l'affaire Dreyfus ont bien marqué, quantitativement, un apogée de la littérature du trottoir qui retombe, après 1900 à moins de 200 titres annuels et dont on vient de voir que l'année 1898 constitue le sommet avec 382 titres cités, soit 200% d'augmentation par rapport aux années précédant la vague nationaliste consécutive au boulangisme.[28] Proposée aux chalands par plusieurs milliers de camelots, crieurs de journaux le matin et marchands de bimbeloterie imprimée le reste du temps, cette littérature a rarement été jugée digne d'intérêt alors qu'elle est typique de l'ère des foules et qu'elle s'inspire de l'actualité pour profiter des émotions populaires, de l'explosion des fièvres politiques et qu'elle triomphe quand le général Boulanger occupe les esprits, que le président Grévy indigne les Français ou que les affaires véreuses de la compagnie du canal de Panama et la 'trahison' du capitaine Dreyfus déchaînent un antisémitisme déjà très fort à l'encontre du baron de Reinach à l'automne 1892.[29]

Le déclin—momentané au demeurant—de la librairie traditionnelle et l'engouement d'une partie du public pour les imprimés de lecture facile traduisent certaines mutations de la société française. La loi libérale du 29 juillet 1881, elle-même conséquence de la multiplication des titres de la presse nationale et régionale,[30] avait supprimé presque toutes les entraves qui avaient empêché les débordements du journal politique ou de la caricature sous le second Empire. Totalement affranchies, la 'petite presse' et la presse illustrée s'en donnent à cœur joie à partir de l'avènement du boulangisme en politique et elles se déchaînent contre les Juifs après 1894, le *Pssst . . .!* de Forain et Caran d'Ache se hissant en 1898 à des sommets dans l'ignominie et la haine de l'étranger.[31] Dans une société désormais alphabétisée, où la scolarité est obligatoire jusqu'à 12–13 ans, où, dès 1886, l'enseignement est laïcisé et où l'affichage comme le colportage sont débarrassés de tout contrôle tatillon, les foules peuvent être aisément abreuvées en littérature de nature politique mais dont le contenu est présenté de façon humoristique afin d'éviter la lassitude

[27] J.Y. Mollier, *Le Scandale de Panama*, Fayard, Paris, 1991.
[28] J.Y. Mollier, 'La librairie du trottoir à la Belle Époque', *op. cit.*
[29] J.Y. Mollier, Le Scandale de Panama, *op. cit.*
[30] Christian Delporte, *Les Journalistes en France, 1880–1950. Naissance et construction d'une profession*, Seuil, Paris, 1999.
[31] J.Y. Mollier, 'Les contre-Zola', *op. cit.* et L. Gervereau et C. Prochasson, *op. cit.*

du lecteur ou son désintérêt pour les joutes purement intellectuelles. De nouvelles armes de propagande moderne voient ainsi le jour à partir de 1886–1887. Testées lors de l'offensive boulangiste contre le régime, contemporaines du surgissement des ligues dans l'arène politique—celle des patriotes et la première Ligue antisémitique en ces années 1886–1888—ces formes nouvelles de sensibilisation du public aux problèmes de l'actualité vont très vite rencontrer l'anti-parlementarisme, le nationalisme, le chauvinisme, la xénophobie et l'antisémitisme, colorant la rue de sinistres lueurs et préparant l'avènement, ultérieur, de la propagande de masse typique du XX^e siècle.

Les Armes modernes de l'antisémitisme

Elles ont été fourbies après l'installation des républicains aux commandes de la III^e République en 1879,[32] et ont été utilisées massivement à partir de l'offensive boulangiste en 1886. Reprenant le fonds des chansons grivoises et amusantes, les auteurs de la littérature du trottoir, Léon Hayard lui-même ou ses homologues,[33] se contentent de l'adapter au goût du jour. Hagiographique et contribuant à la gloire du condottiere dans le cas du général Boulanger, elle devient polémique et agressive lorsque le scandale des décorations atteint le président Grévy et l'oblige à quitter l'Elysée en décembre 1887. *La Complainte de la pauvre victime de Panama, La Polka des chéquards, L'Enterrement de Ferry dans la m . . . outarde, Ah! Le voilà parti, papa Grévy!* donnent une idée du contenu de cette propagande qui se fait encore plus incisive lorsque Caran d'Ache dessine les 'carnets de chèque' du Panama ou que des affiches montrant le célèbre chapeau incarnant ce scandale recouvrent les rues de Paris.[34] Des testaments humoristiques ont été imprimés contre Jules Ferry en 1885, Jules Grévy en 1887 et cette veine qui séduit les habitants des grandes villes ne se tarira pas avant 1900. De même, des objets à l'effigie de 'La Boulange', 'le général Revanche', ont salué la gloire montante du héros comme d'autres avaient accompagné Victor Hugo à sa dernière demeure en 1885. Que le but de leurs auteurs soit stric-

[32] J.Y. Mollier et J. George, *La plus longue des Républiques . . .*, *op. cit.*
[33] J.Y. Mollier, 'La littérature du trottoir', *op. cit.*
[34] On trouvera des reproductions de cette littérature imagée dans J.Y. Mollier, *Le Scandale de Panama*, *op. cit.*

tement commercial ou, au contraire, nettement politique, importe peu ici puisque, dans les deux cas, le même personnel de camelots et de marchands ambulants va être amené à sillonner les trottoirs de la capitale et à proposer à la population le contenu de leur sac.

Successeurs des 'canards' de la Restauration et des colporteurs d'antan, les camelots des grandes villes françaises de la fin du XIX[e] siècle profitent de l'amélioration progressive du niveau de vie des citadins pour leur offrir des chansons de rues vendues un sou ou des objets à tirette proposés au même prix. Jouant sur les émotions des badauds, les peurs des nouveaux urbains ou les fantasmes des commerçants effrayés par le progrès, ils tentent de gagner leur vie en se servant astucieusement de l'actualité et des sujets qui font la une des journaux. Vecteurs d'acculturation du public à la politique, mais présentant celle-ci par son aspect le plus drôle ou le plus sinistre selon le cas, ces médiateurs et hérauts d'un genre nouveau font naître ou retomber les fièvres les plus violentes. Instruments entre les mains de certains agitateurs, boulangistes, nationalistes ou anti-dreyfusards selon les périodes, ils servent ainsi de tremplin à la carrière d'un ténor ou, au contraire, d'exutoire à la colère des souscripteurs ruinés dans le cas de l'écroulement de la compagnie du canal de Panama en 1892.[35] Cette ambiguïté des camelots a été nettement perçue par Edouard Drumont, le marquis de Morès et Jules Guérin qui, tour à tour, détourneront à leur profit la gouaille et la truculence de 'l'empereur des camelots', ce Napoléon dit 'Léon' Hayard dont la Préfecture de Police de Paris savait qu'il était rémunéré à l'occasion pour soutenir Boulanger ou huer le baron de Rothschild.[36]

D'une certaine manière, l'arsenal antisémite utilisé au plus fort de la crise nationaliste, en janvier-février 1898, a donc fourni les preuves de son efficacité et il a été rodé et amélioré lors des affrontements précédents. Tout à la fois moderne et déjà efficient, il ne court pas le risque de rater sa cible ou d'échouer par inadaptation de l'objet au but visé. Emile Zola ayant fait franchir un cap à l'Affaire en publiant *J'accuse!* dans *L'Aurore* le 13 janvier 1898, la France est alors entrée dans ce que John Grand-Carteret nomma avec justesse la 'phase révolutionnaire' de l'affaire Dreyfus,[37] qui allait durer environ

[35] J.Y. Mollier, Le Scandale de Panama, *op. cit.*

[36] J.Y. Mollier, 'Les contre-Zola', *op. cit.*, et *APP* Ea/46, dossier Léon Hayard.

[37] J. Grand-Carteret, *op. cit.*, et Patrice Boussel, *L'affaire Dreyfus et la presse*, A. Colin, Paris, 1960, coll. 'kiosque'.

deux mois et continuer ensuite, avec un peu moins d'intensité, jusqu'aux élections législatives du mois de mai suivant. Une véritable guerre des images, des photographies, des cartes postales et des affiches se joua pendant cette période climatérique pour l'histoire du pays et elle se déploya en épousant tous les supports possibles et imaginables. La presse illustrée fut la plus active[38] et, dès le 5 février, un journal spécial, en images, de l'Affaire, était créé, le *Psstt . . .!* de Forain et Caran d'Ache. Dès la page 2 du numéro 1, le ton était donné et la ligne conductrice du récit fantasmatique de l'Affaire dévoilée au public. On voyait en effet le baron Jacques de Reinach, ressuscité pour l'occasion, lancer dans un jeu de quilles représentant la France la boule nommée 'Zola' qui était destinée à livrer le pays sans défense à son ennemi mortel, le Prussien. Ainsi le public était-il mis dans la confidence du complot et édifié sur les dessous de l'affaire Dreyfus. Le Vénitien Zola se servait des Juifs pour vendre la France à l'Allemagne, nettement désignée ici comme celle qui manipulait l'opinion et tirait les fils du complot destiné à faire disparaître la patrie de la Révolution de la carte du continent européen.[39]

En dehors du *Psstt . . .!*, très actif pendant toute la période, d'autres journaux, éphémères comme *L'Etrille* d'Alfred Le Petit, *La Silhouette*, *Le Pilori* ou *Le Grand Guignol*, ont entonné pendant des semaines la même antienne: le Juif Dreyfus n'était que l'ombre portée du Teuton et, derrière lui, se cachait le Prussien honni qui avait déjà écrasé la France en 1870 en profitant de la traîtrise d'une 'cinquième colonne' avant la lettre, les communautés juives ashkénazes installées à Paris ou dans l'Est de la France. Face à ce déferlement d'images haineuses, les dreyfusards tentèrent de répliquer en déployant à leur tour des images fortes mais *Le Sifflet* d'Ibbels et Hermann-Paul, *Le Grelot* et *Le Cri de Paris* n'avaient ni la même audience ni le même poids que leurs adversaires. L'analyse de Janine Ponty pour la presse nationale est sans doute également pertinente au niveau des journaux illustrés: antidreyfusarde à 98% en 1894, elle le sera encore à 58% en 1899, ce qui permettait au *Petit Journal* d'Ernest Judet, au *Journal* et au *Matin*[40] de maintenir les Français dans l'ignorance ou la croyance

[38] *Ibid.*

[39] J.Y. Mollier, 'Zola et la rue', *op. cit.*, p. 78 pour le commentaire de ce dessin extrêmement significatif de l'état d'esprit nationaliste.

[40] Janine Ponty-Lavieuville, La France devant l'affaire Dreyfus. Contribution à une étude sociale d'opinion publique, 1898–1899, thèse de 3e cycle d'histoire, EPHE, 1971.

que Dreyfus était coupable et Walsin-Esterhazy injustement dénoncé. Comme Emile Zola, le canon qui avait déclenché le premier tir de cette offensive antinationale, était lui-même représenté comme un porc se vautrant dans ses déjections ou un pornographe se délectant du parfum des vespasiennes,[41] les dreyfusards étaient impuissants à ralentir ce déluge d'images dans lequel *Le Musée des horreurs* se tailla la part du lion.[42]

Sur un autre registre, la chanson de rues, alors très populaire, troubla fortement les consciences en s'ouvrant largement, elle aussi, à la politique et à l'antidreyfusisme militant. *L'Alphabet des youpins*, *La Gueule à Zola*. *Grand Duo chanté par Zola et Dreyfus à l'île du diable*, et des dizaines d'autres, ni plus fines ni plus relevées, étaient tirées à 10 000, 20 000, 50 000 et parfois 100 000 exemplaires. Fredonnées ou carrément hurlées par les camelots et autres bonimenteurs habiles à capter l'attention de la foule, elles s'arrachaient aussi aisément que *La Complainte de Panama* cinq ans auparavant ou que *Ah! Quel malheur d'avoir un gendre ou les tribulations d'un beau-père* à l'époque du scandale provoqué par Daniel Wilson en 1887.[43] De même, les faire-part humoristiques et les avis de décès facétieux qui avaient, en leur temps, contribué à saper les bases de l'autorité d'un Jules Ferry ou d'un Jules Grévy servaient-ils en 1898 à accabler les misérables du moment. La *Mise en bière allemande* d'Alfred Dreyfus fut tirée à 200 000 exemplaires, le *Décès de Zola en cour d'assises* à 120 000 et le *Testament authentique d'Alfred Dreyfus* à 200 000 exemplaires, ce qui traduit le succès de ce genre aujourd'hui disparu mais typique de la France fin-de-siècle.[44]

Les cartes à roues ou à tirettes, ces objets amusants fabriqués en carton, servaient en général à divertir les enfants ou à éveiller les sens des adultes quand ils touchaient à la pornographie. Transformés et mis au goût du jour, ils pouvaient servir à montrer les fesses de la Mouquette tatouées d'un 'A Zola pour la vie!' ou à montrer un grand diable capable de plonger l'écrivain naturaliste dans une chau-

[41] John Grand-Carteret, *Zola en images*, F. Juven, Paris, 1908, et J.Y. Mollier, 'Les contre-Zola', *op. cit.*

[42] L. Gervereau et C. Prochasson, *L'affaire Dreyfus et le tournant du siècle . . .*, *op. cit.*, pp. 91–96 pour la reproduction de ces placards incendiaires.

[43] J.Y. Mollier, *Le Scandale de Panama*, *op. cit.*, cahier iconographique p. 308.

[44] J.Y. Mollier, 'Zola et la rue', *op. cit.*, et 'les contre-Zola', *op. cit.* pour d'autres témoignages tout aussi probants de l'impact de cette propagande.

dière d'eau bouillante dans *Le Jugement dernier du syndicat*.[45] *Le Pif du frère à Mathieu, Le Secret de la dame voilée, Zola—Mouquette, le fondement de l'affaire Dreyfus* ne brillaient pas par leur finesse ni leur élégance mais ils épousaient admirablement les formes de leur époque en s'adaptant au carnaval de l'hiver 1898 et aux transgressions qu'il appelait des ses vœux depuis des siècles. Moderne et efficace, plaisant ou en tout cas alléchant, ce matériel semblait inépuisable et les contemporains de l'affaire Dreyfus purent ainsi s'offrir, pour quelques sous, des jeux de l'oie, des pantins articulés, des gommes, des papiers buvards, de fausses étiquettes, des fac-similés de télégrammes, burlesques évidemment, ou encore des assiettes en faïence, des verres, des pipes, des savonnettes, des bonbons[46] et des milliers d'autres objets tous plus ou moins en rapport avec l'actualité. Conçus par l'imagination fertile de vulgaires commerçants sans scrupules ou celle d'agitateurs chevronnés, tel Léon Hayard qui en fabriqua un bon nombre dans son atelier, ces objets appartiennent à l'arsenal antisémite, antidreyfusard, nationaliste et chauvin et c'est pour cette raison qu'ils méritent l'attention de l'historien des phénomènes culturels, tant les représentations du Juif appelées à imprégner les consciences ultérieurement trouvèrent en ces deux années 1898–1899 l'occasion de frapper l'imaginaire et de le marquer fortement.[47]

Les Foules et la rue au service de la mobilisation antisémite

On l'a dit en introduction, à côté du déferlement ou de la débauche de papier symboliques de l'entrée dans une société caractérisée par la présence d'une culture médiatique, la parole a joué, elle aussi, un rôle essentiel dans la montée en puissance de l'antisémitisme français à la fin du XIX[e] siècle. Outil de travail des camelots, le plus souvent faméliques et étiques, elle est l'objet d'un intense travail destiné à interpeller le chaland, à surprendre le badaud, à arrêter le

[45] *Ibid.*

[46] L. Gervereau et C. Prochasson, *L'affaire Dreyfus et le tournant du siècle . . ., op. cit.*, montrent la variété de cet arsenal antisémite, sans en épuiser toutefois la richesse.

[47] C'est pour cette raison que nous préférons utiliser l'expression 'littérature du trottoir' pour désigner cette propagande puisqu'elle était essentiellement vendue dans les rues et sur les boulevards des grandes villes françaises, la locution 'littérature du ruisseau', forgée par Grand-Carteret présentant l'inconvénient d'accabler cette production d'un mépris intellectuel peu propre à son étude.

passant et à profiter des quelques secondes de surprise volées à leur déambulation pour susciter en eux le violent désir d'en savoir davantage et de demeurer sous le charme, même momentané, du bonimenteur. Fortement oralisée, on ne l'a pas encore assez dit, la littérature du trottoir n'est en effet pas vraiment destinée à être lue dans le silence de son cabinet ou de son bureau. Tout au contraire conçue pour être fredonnée, criée voire hurlée, en tout cas lue à haute voix, cette production sert de lien entre une culture orale, populaire par destination, voire populacière par essence, et une culture écrite, intellectuelle et savante, s'adressant au clerc plus qu'à l'homme de la rue, au scribe ou au professeur davantage qu'au piéton de Paris. Même si des différences existent entre tel ou tel imprimé, il ne fait aucun doute que le catalogue des éditions Hayard ne cherchait nullement à rencontrer le public de la librairie Stock et qu'au contraire deux mondes et deux univers mentaux se devinent à la lecture de leurs fonds réciproques.

Intermédiaire entre le commerçant et le consommateur, la parole a également servi, pendant l'affaire Dreyfus, à mobiliser des foules haineuses, persuadées qu'un ennemi tapi dans l'ombre avait décidé de conspirer à leur perte ou à la destruction de leur nation. Instrumentalisée par les meneurs démagogues qui entendent porter des coups au régime, la parole cherche alors à rassembler pour empêcher le départ du général Boulanger pour sa retraite de Clermont-Ferrand le 8 juillet 1887, date à laquelle la présence de l'empereur des camelots et de son armée est attestée par la police,[48] ou à faire chuter Jules Ferry en mars 1885.[49] Déroulède et Drumont ont fait partie de ces meneurs les plus aptes à déclencher puis à canaliser les émotions des foules, de 1887 à 1899 du moins, et l'un comme l'autre sont devenus, dans cette période, des factieux conspirant contre le régime. Le premier s'est défendu de céder à un antisémitisme primaire[50] tandis que le second, au contraire, a souhaité, dès la préface de *La France juive*, en 1886, écrire l'histoire de 'la conquête juive'.[51]

[48] APP Ea/46, *op. cit.*

[49] Pour la chronologie de la III[e] République, voir J.Y. Mollier et J. George, *La plus longue des Républiques . . ., op. cit.*, pp. 737-761.

[50] Telle est du moins la thèse, un peu forcée, de Bertrand Joly dans sa biographie consacrée à *Déroulède*, Plon, Paris, 1999.

[51] E. Drumont, *La France juive*, Marpon et Flammarion, Paris, 1886, 2 vol., T. 1, p. V.

Moins intelligent et moins habile à entraîner les masses urbaines à sa suite, ce dernier fut cependant capable, à certains moments, de susciter la sympathie des camelots et de leur puissant patron, ce qui lui permit de contribuer activement à la montée de l'antisémitisme en France et en Algérie dans la première moitié de l'année 1898. Grâce à l'appui de Léon Hayard, il put, pendant une brève période, contrôler l'Association syndicale des crieurs, distributeurs et colporteurs du département de la Seine, ce qui aurait pu se révéler déterminant si l'empereur des camelots ne s'était pas montré finalement incontrôlable.[52]

Géant ou colosse alcoolique, mythomane persuadé qu'il connaissait mieux 'son' Paris que la Préfecture de Police, Léon Hayard pourrait apparaître, par bien des traits, comme un précurseur des compagnons d'Arturo Ui qui, dans la pièce de Bertolt Brecht, favorisent 'la Résistible Ascension' d'Adolphe Hitler.[53] En ce sens, il préfigurerait les cadres moyens du fascisme italien de l'entre-deux-guerres[54] ou ceux du nazisme qui lui fut contemporain.[55] Auxiliaire des basses oeuvres du marquis de Morès ou de Jules Guérin, les meneurs les plus férocement antisémites des années 1888-1898, Léon Hayard ne détestait en effet pas hurler sa haine du Juif et apporter son soutien à Edouard Drumont, grand pourfendeur d'Israël et des Rothschild.[56] De ce fait, on pourrait utiliser son exemple pour conforter les analyses de Zeev Sternhell sur l'existence d'un préfascisme à la française et même l'antériorité de celui-ci sur ses homologues européens.[57] Incontestablement le personnage se révèle proche des meneurs de l'entre-deux-guerres et il ne détestait pas faire le coup de poing avec la police pour prouver sa capacité à tenir la rue au mépris des ordres du gouvernement. Toutefois il se détache de ses successeurs par son côté 'titi de Paris', son amour de la plaisanterie et son refus d'obéir à quiconque, fût-il son employeur. Candidat 'fumiste' aux

[52] Henri Ghéon, dans *La Vieille Dame des rues*, publiée en 1899, a brossé un portrait étonnant du personnage, mythomane et alcoolique donc incontrôlable.

[53] B. Brecht, *La Résistible Ascension d'Arturo Ui*, in *Théâtre complet*, L'arche, Paris, 1956, t. VII.

[54] Pierre Milza, *Mussolini*, Fayard, Paris, 2000.

[55] Ian Kershaw, *Hitler*, trad. fr., Flammarion, Paris, 2000, 2 vol.

[56] *APP* Ea/46, *op. cit.*

[57] Z. Sternhell, *La Droite révolutionnaire. Les origines françaises du fascisme, 1885-1914*, Seuil, Paris, 1978 et *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Complexe, Bruxelles, 1987.

élections de mai 1898, il prive ainsi le camp nationaliste, catholique et antisémite d'un précieux sergent recruteur pour sa propagande mais telle est la nature du truculent camelot qu'il ne peut bien longtemps se tenir sur les sommets de la politique et qu'il en redescend rapidement pour retrouver le vin, les filles et la gaudriole, suscitant alors la colère de ses anciens compagnons ou associés qui ne comprennent rien à ses palinodies.[58]

Personnage éminemment ambigu, aimant trop la bouteille et la bagarre pour adhérer durablement à une idéologie, Léon Hayard apparaît alors plutôt comme un pont, une passerelle entre deux époques, celle de l'avant et celle de l'après-Première Guerre mondiale. Potentiellement préfasciste mais s'en tenant à bonne distance par son caractère foncièrement anarchiste, il sert à mieux mesurer la distance qui sépare la Belle Époque (1896–1914) des Années Folles (1920–1930) dans l'historiographie française. Si l'Europe a bel et bien connu, avant août 1914, l'entrée des foules dans la sphère publique et politique, trop d'éléments—la brutalisation des sociétés notamment ainsi que le bourrage de crâne rationalisé consécutif à la déclaration de guerre[59]—la séparent du fascisme et du totalitarisme ultérieurs pour que l'on conclue hâtivement à la continuité entre les deux époques. Là où les mouvements politiques d'après 1918 exigeront la discipline la plus stricte et, au besoin, l'imposeront par la force et par le sang, leurs précurseurs des années 1890–1900 étaient incapables d'obtenir de tels résultats et devaient se contenter d'intéresser matériellement leurs propagateurs les plus zélés s'ils ne voulaient pas les voir s'échapper ou, pire, passer au plus offrant, éventuellement leur ennemi politique. Typique de l'ère des foules, le camelot parisien ne serait ainsi pas réductible au propagandiste politisé des années 1930 et c'est peut-être ce qui aida à préserver la France d'une aventure réactionnaire en ces temps troublés où le capitaine Dreyfus déclenchait l'ire des nationalistes et la haine à l'état pur des antisémites les plus obsessionnels.

---

[58] *APP* Ea/46, *op. cit.*, et J.Y. Mollier, 'les contre-Zola', *op. cit.*

[59] Georges L. Mosse, *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*, trad. fr., Hachette, Paris, 1999.

Modernité de l'arsenal antisémite ou archaïsme des propagandes fin-de-siècle?

Comme on a essayé de le montrer dans cet article, les armes forgées et aiguisées par la propagande antisémite dans les années qui courent de la fièvre boulangiste (1887–1888) à la retombée de l'agitation antidreyfusarde (fin 1899–1900) font preuve d'une surprenante modernité si on les juge à l'aune de leur efficacité politique et non à celle de leur valeur littéraire. Adaptées à l'entrée d'une société démocratique—où chaque électeur compte autant que son voisin—dans la sphère médiatique, correspondant très exactement à l'émergence d'une culture de l'éphémère et, déjà, du spectacle,[60] elles témoignent d'abord de l'état d'une société où la marchandise occupe une place essentielle. Qu'elle apparaisse frivole, triviale ou burlesque, voire stupide dans le cas de l'arsenal antisémite, ne change pas grand chose au problème puisque les camelots parisiens n'auraient pu continuer leur commerce ambulant sur le pavé de la capitale si des masses d'hommes, et de femmes, n'avaient disposé à la fois de loisirs et d'argent pour s'offrir ce superflu qui alimenterait leurs pires fantasmes ou leur servirait, au contraire, de défoulement et de catharsis contre les mutations de leur époque. Exemplaires de la situation d'une France définitivement alphabétisée et soumise au commentaire de l'actualité par une presse d'information omniprésente, les pamphlets, caricatures, tracts, placards, affiches, cartes postales, photographies, faire-part amusants et objets facétieux envahissent l'espace public à partir de 1889 et surtout au plus fort de l'affaire Dreyfus en 1898–1899. S'adressant au coeur, à la sensibilité et aux passions ou aux sentiments et jamais à la raison, à la différence du livre un tant soit peu argumenté—y compris l'article intitulé *J'accuse!* d'abord destiné à circuler sous la forme d'une brochure[61]—cherchant à persuader et non à convaincre, comme aurait dit Pascal, les armes de l'antisémitisme ont permis aux antidreyfusards de gagner la bataille de l'opinion jusqu'en 1906, ce qui atteste à la fois de leur puissance et de leur adaptation à ce type de société du spectacle et de la foire permanente.

[60] Guy Debord, *La Société du Spectacle*, Buchet-Chastel, Paris, 1967, a eu le tort de dater de la seconde moitié du XX[e] siècle les phénomènes qu'il décrit par ailleurs avec beaucoup de pertinence.

[61] J.Y. Mollier, 'Zola et la rue', *op. cit.*

Pierre-Victor Stock aura beau faire pour apporter sa contribution à la victoire de la Justice et de la Vérité, rares étaient les Français qui acceptaient de lire ses livres et d'y consacrer le temps nécessaire. Continuant le combat de Voltaire au service de Calas, mais avec des moyens remontant précisément aux Lumières, le livre pour l'essentiel, il ne pouvait rivaliser avec ses adversaires.[62] Il en eut conscience puisqu'il opposa *Le Sifflet* au *Psstt . . .!*, l'image d'Epinal *L'innocent* à celle du *Traître*, et d'autres moyens de propagande plus conformes aux habitudes des Français de la Belle Époque, mais ses amis de la Ligue des droits de l'homme ou de la Sorbonne avaient quelque difficulté à le suivre sur ce terrain, préférant alimenter le catalogue de l'éditeur en épais volumes plutôt qu'en petits tracts de circonstance. Ce fut l'honneur de la librairie Stock d'avoir fait imprimer les réquisitoires de Clemenceau, ou de Joseph Reinach mais ces ouvrages gênaient sans doute assez peu les antisémites les plus convaincus, preuve de leur décalage avec leur époque. Dans une société où chacun sait lire, où le fait divers est présent de la première à la dernière page du quotidien,[63] où le sensationnel plaît davantage que l'ordinaire et où le complot vaut la meilleure explication en matière de science politique, la propagande antisémite apparaît incontestablement adaptée aux besoins des contemporains et d'ailleurs les camelots ne s'y trompent pas puisque le marché sanctionne immédiatement, positivement ou négativement, leur tentative de coller à l'actualité et de la commenter en utilisant la panoplie offerte par la littérature du trottoir.

Au-delà par conséquent de tout ce qui relève de la volonté de dénigrement antisémite et lui appartient en propre, la propagande fin-de-siècle dans l'espace francophone a su revêtir des habits neufs qui méritent aussi bien l'attention du lexicologue que celle du sociologue et de l'historien. Tenant à la fois de la nouvelle à sensation et du canard d'Ancien Régime ou de la Restauration, s'appuyant sur la force suggestive de l'image encore plus qu'autrefois en raison du progrès des procédés techniques de reproduction des illustrations, et sur la prégnance des stéréotypes, fussent-ils les plus éculés, elle se détache cependant des formes qui l'ont précédée. Se faisant plus

---

[62] J.Y. Mollier, 'L'édition dans la tourmente de l'Affaire', *in L'affaire Dreyfus de A à Z*, *op. cit.*, pp. 377–383.

[63] D. Kalifa, *L'Encre et le Sang . . .*, *op. cit.*

politique, épousant au plus près les contours de l'actualité et ne s'en écartant que rarement, témoignant ainsi d'une étonnante plasticité, la propagande utilisée pendant l'affaire Dreyfus fournit ainsi la preuve de sa modernité bien plus que de son éventuel archaïsme même si elle ne déteste pas se servir parfois de frustrations très anciennes ou de la phobie du porc, multiséculaire par bien des côtés,[64] pour atteindre son but et abattre ses ennemis. Encore fruste par rapport à celle des années 1930 si on la compare avec les moyens mis en œuvre, à une échelle industrielle, par les principaux totalitarismes de l'époque, cette propagande fut unique en Europe à cette époque de mutation profonde des 'sociétés impériales'[65] et c'est bien ce qui continue à nécessiter qu'on s'interroge, plus d'un siècle après qu'elle soit retombée, sur son extraordinaire capacité à retarder l'heure du triomphe du Droit, de la Justice et de la Vérité.

[64] *La caricature entre République et censure. L'imaginaire satirique en France de 1830 à 1880*, dir. P. Régnier, PUL, Lyon, 1997.

[65] Christophe Charle, *La Crise des sociétés impériales, Allemagne, France, Grande-Bretagne, 1900–1940. Essai d'histoire sociale comparée*, Seuil, Paris, 2001.
265.

RAGS AND RICHES, OR BOGEYMEN OF THE BOURSE: ANTISEMITISM AND THE ABSTRACT ECONOMY IN ENGLAND, THE UNITED STATES, FRANCE AND CENTRAL EUROPE, 1720–1900*

Michael Berkowitz

Among scholars of modern European history, social science, and literature, the fact that Jews became the focus of enmity in the wake of financial downturns and crises in Germany and Austria, in the 1870s and beyond, is well known.

> The revival of antisemitism,

reads a standard history,

> was perhaps the most important result of the Gründerzeit and the myth of Jewish conspiracy was to recur periodically in German politics from this time onward.[1]

With the exception of my learned audience, it is less recognized that Jews were accused of instigating massive corruption in the French economy and government, spanning both the Panama scandal and the Dreyfus Affair. It is worthy of mention, not necessarily coincidentally, that echoes of Panama resounded in the Stavisky Affair of the mid-1930s,[2] and the *shmate*-scandal of Paris of our own fin-de-siècle.[3] Although the expression 'rags to riches' usually is a short-

* The author wishes to acknowledge the British Academy, and Convocation Appeal Fund Award for the Central Research Fund (University of London), St. John's College, Oxford and the Littauer Foundation which supported research for this project.

[1] Gordon Craig, *Germany 1866–1945*, Oxford University Press, New York and Oxford, 1980, pp. 84–5; Robert Wistrich, *The Jews of Vienna in the Age of Franz Joseph*, Littman, Oxford, 1990, p. 147; Peter Pulzer, *The Rise of Political Antisemitism in Germany and Austria*, rev. ed., Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1998, pp. 72–97, passim.

[2] Paula Hyman, *The Jews of Modern France*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1998, pp. 147, 150; Paul Jankowski, *Stavisky: A Confidence Man in the Republic of Virtue*, Cornell University Press, Ithaca, 2002.

[3] Anat Cygielman, "French media portray Israel as 'Criminals' Eden", *Ha'aretz*, (English internet edition), 26 February 2001.

hand for a success story, of rising to wealth and eminence from depravation, I will suggest something different: that the combination of rag-peddling, riches, and purported Jewish wrongdoing has a long, complex, and protean legacy, with an important point of inception in early eighteenth-century England.

With reference to the period before and concurrent with the Dreyfus Affair, one does not, however, often hear of episodes and attitudes in England and the United States that were in many respects comparable. In both these countries, there were pronounced tendencies to perceive Jews as crucial agents of, as well as subverters of, what may be termed the abstract economy — particularly in domains where the state, big business and financial interests converged. In his extremely influential work of 1902, *Imperialism: A Study*, J.A. Hobson made clear that the exemplary 'parasites of imperialism', whose destructiveness to Britain was unparalleled, were Jews.[4] In the United States in the decades following the Civil War, a 'close and visible relationship between Jews and the ruling elite led some who opposed the new industrialist order to embrace antisemitism, in an effort to undermine the regime by identifying it with Jews'.[5] Moreover, this was a period of not only disquieting corporate and governmental consolidation that accompanied intense modernization, but it was considered 'the most corrupt and scandal-ridden' chapter in American history—with which Jews were frequently associated.[6] Not surprisingly, there exists scant mention of these currents in mainstream interpretations of the rise of modern Britain and America's Gründerzeit, as such discussions typically are confined to studies of antisemitism.[7]

But because mass antisemitic movements did not emerge in these countries, the kind of stirrings that have been thoroughly treated in the French and Central European contexts have been underexamined in the English and American spheres, with regard to modern Jewish history. This is not to say that antisemitism was as virulent in England and America as it was in Eastern and Central Europe

[4] J.A. Hobson, *Imperialism: A Study*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1965, pp. 46–63.

[5] Benjamin Ginsberg, *The Fatal Embrace: Jews and the State*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1993, pp. 60ff.

[6] *Ibid.*, pp. 72–3.

[7] See Eric Foner, *Reconstruction: America's Unfinished Revolution, 1863–1877*, Harper and Row, New York, 1989, and his extensive bibliography.

and France. But there is more than a curious resemblance between the discourse relating Jews and reputed financial misdeeds and undue influence in the English-speaking realm, before and simultaneous with the Dreyfus Affair, and events that erupted in Europe from the 1870s to the present. Nevertheless, England and the United States are almost categorically excluded from synthetic treatments of antisemitism. To give but two examples: in Jehuda Reinharz and Paul Mendes-Flohr's revised documentary collection, *The Jew in the Modern World*, the 27 selections on 'Political and Racial Antisemitism' include no British or American texts; the chapter on America, however, does have a rant from Henry Ford of 1920.[8] In his classic, *From Prejudice to Destruction: Antisemitism 1700 to 1933*, Jacob Katz infers that antisemitism was more or less resolved in England when 'the first Jew entered Parliament in 1858. This marked the end of the basic political disability of the Jews, a limitation that had stemmed from the close connection between church and state'.[9]

My main purpose in this brief presentation is to pose both affinities and connections between apparently disparate episodes. This is not to say that one triggered the other, but rather, to argue that the legacy of modern scapegoating of Jews in the English-speaking world made its appearance in Central and Western Europe seem unremarkable—and more acceptable, or even aroused a sympathetic—if unspoken, understanding. Furthermore, antisemites in France and Germany sometimes supported their invective, or took solace in their stance, by noting that there were precedents for such strands of antisemitism in the English-speaking world.[10] Such notions also fueled antisemitic 'scholarly' and popular opinion about how the Allies had been duped by Jews.[11] In the antisemitic imagination, which contains

[8] Paul Mendes-Flohr and Jehuda Reinharz, *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, second edition, Oxford University Press, New York and Oxford, 1995, pp. 304–367, 512.

[9] Jacob Katz, *From Prejudice to Destruction: Antisemitism, 1700–1933*, Harvard University Press, Cambridge: Massachusetts, 1980, p. 3.

[10] See the meticulously researched work, which gives all antisemitic utterances the benefit of the doubt: Peter Aldag, *Juden in England*, Nordland Verlag, Berlin, 1941; Aldag, *Das Judentum in England*, Nordland Verlag, Berlin, 1940; Eugen Karl Dühring, *Die Judenfrage: als Racen-, Sitten- und Culturfrage: mit einer weltgeschichtlichen Antwort*, H. Reuther, Karlsruhe and Leipzig, 1881, pp. 91ff.; Christoph Hinteregger, *Der Judenschwindel*, Wiener Volksbuchhandlung, Vienna, 1923.

[11] See Peter Aldag, *Worüber berichten wir heute: unsere Gegner und ihr Krieg*, Nordland Verlag, Berlin, 1941; Aldag, *Dollar-Imperialismus*, F. Eher Nachf., Berlin, 1944; Otto

common threads from England and the United States to Europe, there has been a tendency to give credence to an innate connection between Jews and criminality—on various levels—to a greater extent than historians have usually acknowledged.

With this in mind, I believe that a more nuanced understanding of antisemitism in France's Third Republic, Germany's Gründerzeit, and even the Nazi period may especially benefit from a reevaluation of a seismic convulsion of early eighteenth-century England: the notorious South Sea Bubble. Despite the fact that systematic antisemitic organization did not follow in its wake, I believe that it is instructive to take a fresh look at the event—especially because it has escaped the notice of even Anglo-Jewish historians. As an important historiographic note, I refer again to the near-present: in 1998, an unusual work appeared by a young scholar, a PhD student at Columbia University, David Liss —which became a best-selling novel entitled *A Conspiracy of Paper*. Liss writes in the book's 'Historical Note' that

> The South Sea Bubble of 1720 was a real event, best remembered as the first stock-market crash in the English-speaking world, but it was also the culmination of years of confusion and abuses within the London financial markets. For Great Britain in the early eighteenth century, stocktrading, government issues, and lotteries were all relatively new, and the uncertainty that comes with newness created an exciting culture within Exchange Alley. Certain thinkers—some as well known as Daniel Defoe, others anonymous or forgotten—cast the financial markets as either foreboding or wondrous, promising either bounty or doom. This volatile atmosphere yielded a massive body of writings about the new financial order, which has lately generated an intense scholarly interest in the South Sea scheme, the crash, and eighteenth-century British finances in general. Within the past five years, historians, literary critics, and sociologists have shown a marked increased interest in the fiscal volatility of this period, and this interest suggests something about the economic uncertainty of our own era.
>
> This novel grew out of my work as a doctoral candidate . . . where my research focused on the ways in which eighteenth-century Britons imagined themselves through their money. After years in the archives, reading pamphlets, poems, plays, periodical essays, and long-forgotten novels, I failed to find the source that told me precisely what I wanted

Kriegk, *Wer treibt England in den Krieg?* Die Kriegshetzer Duff Cooper, Eden, *Churchill und ihr Einfluss auf die englische politik*, Nibelungen-Verlag, Berlin, 1939.

> to know about the new finance. So I wrote one. My goal in this novel has been to capture both the unbridled enthusiasm and the pervasive anxiety of the period leading up to the South Sea Bubble.[12]

What Liss does not say explicitly is that he also wishes to underscore the Jewish dimension of the South Sea Bubble. He respectfully refrains from calling scholars to task for eschewing the matter, but clearly this is one of his prime motives. Indeed, it is easy to argue that Jews did not, in fact, have much to do with the perpetration of the scandal.[13] In Anglo-Jewish history, to the extent that it is noted at all, it is to recall (improbably) that the Jewish financier Samson Gideon was among the honest brokers who kept the country from falling apart.[14] Yet this does not detract from the fact that Jews were singled out as principal culprits, and such charges did not simply peter out in English political discourse. Similar charges dogged the rise of the Rothschilds, the controversy over the Jewish Naturalization Bill of 1753, and the debate over the acceptance of Jews in Parliament. However much such sentiments may not have won out, or dominated public discourse, these attitudes were present, noticed, occasionally revived, and viewed with interest from the Continent. Hence, the notion that Jews interfered with the government, at the expense of the greater national interest, did not have to be freshly invented in the fin-de-siècle and around the time of the two World Wars. Characteristically, such arguments were marshalled domestically in order to warn against intervention in foreign conflicts, or to demonstrate in retrospect that the country had been drawn into the war out of 'Jewish' desires.[15] In no small measure, this was the essential argument of the original 'revisionist' diatribe directed against Woodrow Wilson and the United States' entrance into World War I, which served as an important precursor to later 'revisionist' causes, such as that which evolved into the phenomenon of Holocaust denial.

---

[12] David Liss, *A Conspiracy of Paper*, Random House, New York, 2000, pp. 438–9.

[13] See Edward Chancellor, *Devil Take the Hindmost: A History of Financial Speculation*, Macmillan, London, 1999, pp. 30–95.

[14] See H.P. Stokes, *A Short History of the Jews in England*, Central Board of Missions and Society for Promoting Christian Knowledge, Macmillan, London and New York, 1921, p. 77; A.M. Hymanson, *The Sephardim of England*, Metheun, London, 1951, pp. 128–131.

[15] See Frank Renton, *Jewish Defense Campaign Speakers Handbook*, Woburn Press, London, 1937; A.C. Crouch, *Jews are News!*, Newman Wolsey, London, 1948; *The Jews: Some Plain Facts* [5 editions], Woburn Press, London, 1941 43; Eleanor Rathbone, *Falsehoods and Facts about the Jews*, Victor Gollancz, London, 1944.

In addition to bringing attention to Liss's fascinating and creative work, which might be said is a more successful merging of history and fiction than that of Simon Schama,[16] I also wish to enjoin the scholarship of Bernard Glassman, Frank Felsenstein and the burgeoning Shylock industry, on the evolution of the Jewish stereotype in England, which predates both the debate over the 'Jew Bill' and the readmission.[17] In addition to the fact that no great antisemitic movement arose in England, I believe that there is another salient factor which has inhibited comprehension of the South Sea Bubble and the Jews, related to what Ismar Schorsch has called 'the myth of Sephardic supremacy'.[18] The leading social historian of Anglo-Jewry, Todd Endelman, writes that in the Georgian period, 'as troublesome as the Sephardi poor were to the synagogue authorities, their arrival in England never became a matter of concern to the non-Jewish public. The popular image of the Sephardi Jew was that of an opulent stockbroker and that of the Ashkenazi Jew, a ragged old-clothes man.'[19] What seems to have actually happened, however, was that poor Sephardim tended to merge, in Jewish and non-Jewish popular consciousness, with the growing masses of Ashkenazim, and the wealthy Ashkenazim were lumped in with the Sephardi upper echelon. Endelman infers that the perception of the Sephardim was largely positive, or at least innocuous, versus the influx of Ashkenazim which was seen as pernicious. Most likely, though, Frank Felsenstein is more accurate to add that 'The awareness among antisemitic writers of the period of the distinction between Sephardim and Ashkenazim is at best superficial, but it is a distinction that is deployed to show that Jews, irrespective of their background, whether rich or poor, are everywhere the same in their love of gain and grasping nature'.[20]

[16] Simon Schama, *Dead Certainties: Unwarranted Speculations*, Knopf, New York, 1991.

[17] Bernard Glassman, *Antisemitic Stereotypes Without Jews: Images of Jews in England, 1290–1700*, Wayne State University Press, Detroit, 1975; Frank Felsenstein, *Antisemitic Stereotypes: A Paradigm of Otherness in English Popular Culture, 1660–1830*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1995; James Shapiro, *Shakespeare and the Jews*, Columbia University Press, New York, 1996; John Gross, *Shylock: A Legend and Its Legacy*, Touchstone, New York, 1994; Martin D. Yaffe, *Shylock and the Jewish Question*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1997.

[18] Stephen Birmingham, *The Grandees: America's Sephardic Elite*, Harper and Row, New York, 1971; Ismar Schorsch, 'The Myth of Sephardic Supremacy' in *Leo Baeck Year Institute Year Book*, 34, 1989, pp. 47–66.

[19] Todd Endelman, *Jews of Georgian England*, p. 171.

[20] Frank Felsenstein, p. 52.

Moreover, although one may dwell on the important distinctions between portrayals of Sephardim versus Ashkenazim, the fact remains that both were seen as 'distinctly un-English'.[21] Likewise, whether Jews were perceived as having a constructive or destructive influence in the economy through speculative trading, such as in the little studied South Sea Bubble, the very facts of their visibility and leading roles were readily, publicly denounced.[22]

To be sure, there was a separation of Sephardim and Ashkenazim, but it was not based on as rigid criteria of wealth and yichus as is often claimed. To no small extent, the Jews at the extreme ends of the social spectrum were judged by conventions and stereotypes that they found ready-made: not only was the Shylock myth in place before the return of the Jews, but the vagabond thief type, who spoke a bizarre 'cant' also emerged on the English scene before real live Jews entered the stage.[23] But the myth of Sephardim, as elite, avant-garde, and untouchable for the most part holds firm, in England and beyond. As Yosef Hayim Yerushalmi has written, academic history, such as that of Endelman and Katz, seems to have had little influence on popular consciousness,[24] as 'the romance of Spain'[25] served and continues to serve Anglo-Jewry as a means to distance itself from its East European origins, and aspects of its past which might have served as the seed-bed for persecution. As Endelman details, whether Ashkenazi or Sephardi, Jews engaged primarily in buying and selling old clothes and other secondhand goods; they were 'peddlers and hawkers' and became especially prominent as

[21] Frank Felsenstein, p. 53.

[22] H.P. Stokes, p. 77; see Edward Chancellor, *Devil Take the Hindmost: A History of Financial Speculation, op. cit.*

[23] Thomas Harman, *The Groundworks of Conny-catching; the manner of their Pedllers-French, and the means to understand the same, with the cunning flights of the Counterfeit Crank*, John Danter, London, 1579; Juan Hidalgo, *Romances de Germania: Vocabulario por la orden del a.b.c.* (1609); Captain Charles Johnson (i.e. Captain Alexander Smith), *A general history of the lives and adventures of the most famous highwaymen, murderers, street-robbers, etc. from the famous Sir John Falstaff to the Reign of K. Henry IV, 1339–1773*, Olive Payne, London, 1736, pp. 9, 373, 384; see Michael Berkowitz, 'Unmasking Counter-history: An Introductory Exploration of Criminality and the Jewish Question', in *The Criminal and His Scientists in the Nineteenth Century*, eds. Richard Wetzell and Peter Becker, The German Historical Institute and Cambridge University Press, New York, forthcoming.

[24] Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, University of Washington Press, Seattle, 1996.

[25] Ismar Schorsch, p. 47.

'pickpockets and pugilists'.[26] But all of this could possibly be spun into a seemingly seamless tale, restyled for current fashions, and easily exported. At times it could prove to be as combustible as the furniture warehouse in Whitechapel, which provides the pretext for John LeCarré's *Tailor of Panama*. I do not mean to paint a counter-conspiracy of antisemitism as a mirror of Jewish conspiracy theories, but to instead show that sometimes the unkindled material of other epochs may have some role far beyond their own limited histories, and might influence discourses of Jews and criminality in unpredictable ways.

[26] *Jews of Georgian England*, ch. 5.

'A DUEL OF VICTORIOUS VIOLENCE?'

Ruthie Eitan

'Für uns ist kein Platz, kein Amt, kein eitler Titel da . . . und damit sind wir ausgeschlossen aus der Gesellschaft . . .' wrote Rachel Levin-Varnhagen to her friend Paulina von Wiesel on March the 10th, 1810.[1] Rachel, perceptive of contemporary extremist and radical incitements, enables us to witness the magnitude of hate and the increased tension between Jews and Germans followed by an agonizing sobriety for her, as a woman, a Jew, and most of all—a human being.

But it is the remarkable letter she wrote at the end of August 1819, during the 'Hep-Hep'[2] riots to her brother, David, which is conceivably a landmark in the new practice of Jew hatred adopted by current anti-Jewish actors, the academic circles, professors and students alike.

> Die Gleissnerische Neuliebe zur christlichen Religion . . . zum Mittelalter mit seiner Kunst, Dichtung und Greuel, hetzen das Volk zu dem einzigen Greuel zu dem es sich noch an alte Erlaubniss erinnert, aufhetzen läßt! Judensturm . . . Die Professoren Fr(ies) und Rü(hs), und wie sie heissen. Ar(nim), Br(entano), 'Unser Verkehr', und noch höhere Personen mit Vorurteil. Es ist nicht Religionhass: Sie lieben ihre nicht . . .[3]

Rachels' accurate observations narrate some of the then current dispositions chosen by certain members of the intellectual elite, the 'Bildungsbürgertum'[4] and the radical wing of the new German student movement, the 'Burschenschaft'.[5] Six years after the glorified 'Wars of Liberation', the German enlightened bourgeoisie was perplexed: the confidence in liberal and democratic ideas was undermined by the rise of Romantic nationalism and Teutonic chauvinism.

[1] H. Arendt, *Rachel Varnhagen*, London, 1957.

[2] J. Katz, 'Les insurrections Hep-Hep des années 1819 dans leur contexte historique', *Zion*, 1973 (en hébreu).

[3] K. Fleischenfeldt, Hg., Rahel—*Briefe und Tagebücher aus Verstreuten Quellen*, München, 1983.

[4] J. Kocka, Hgb., *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, Teil 4, München, 1989.

[5] P. Wentzke, *Geschichte der Deutschen Burschenschaft*, Heidelberg, 1916.

This ambivalence is dramatically evident in the disoriented and bewildered approach towards the Jews as a cultural other. Apparently, the rise of German national Pietism, the overwhelming passion of inflamed Romanticism and the divining of the Germans as a genuine 'Volk', were not only accompanied by a massive incitement and vigorous hatred against the Jews but likewise witnessed the gradual emergence of Jews into the German cultural scene. Ludwig Börne and Heinrich Heine illustrate the discrepancy perfectly.

Rachel, who sets herself a good example for this pattern, presumably chose the German word 'Judenthum' and not 'Juden' as a consequence of the frightening hindsight she experienced herself. She realizes, that the new hatred is no longer solemnly performed against the Jewish religion *'es ist nicht Religionhass'* was her distinction, but supposedly as a declaration of war against 'das Judentum' –aimed at Judaism as a foreign cultural entity.

On the surface, it seemed as if the riots were no more than a repetition of medieval pogroms a reserved attitude taken by most contemporary Jews. They either chose to relate to the violent attacks in a conservative apologetic context or to disregard them as minor marginal occurrences. (I refer especially to the Jewish journal *'Sulamith'* where the riots were not even mentioned).

Among the numerous historians who chose to associate themselves with the 'Hep-Hep' episode, Sterling,[6] Katz[7] and Rohrbacher,[8] have focused on economic, social and political agitation embedded in the customary icons of Jew-hatred. Relying on Treitschke,[9] Sterling briefly mentioned that some students supported the riots, but the reader is not granted further information. In general she argued that the riots were an example of the 'displacement of social protest' into the forms of violent antisemitism. In his famous article of 1973 Katz observed, that traditional antijudaism incited some of the radical students who chose to participate in the pogroms. But he preferred to emphasize a political agitation in the summer of 1819, which marked a peak

[6] E. Sterling, 'Anti-Jewish Riots in Germany—A Displacement of Social Protest?', *Historia Judaica*, Vol. 12, 1950.

[7] J. Katz, 'Les insurrections Hep-Hep des années 1819 dans leur contexte historique', *ibid.*

[8] S. Rohrbacher, 'Die Hep-Hep Krawalle und der Ritualmord des Jahres 1819 zu Dormagen', in: Erb., R., Rohrbacher, S., Hgb., *Gewalt im Biedermeier*, Frankfurt am Main, 1993.

[9] H.V. Treitschke, *History of Germany in the 19th Century*, London, 1975.

in the constitutional debate in some German States. Many students took part in protests and rallies related to the implementation of a constitution. Katz associated these incidents with the acceleration of the 'Hep-Hep' riots all over Germany.[10]

Even though one should not ignore the important significance of former studies, I would like here to explore the 'Hep-Hep' as a crucial elaboration in portraying the Jews as a cultural other.

The extensive role played by some scholars and academics that gained vast dominance and influence over the literate society was elevated by the sophisticated use of collective memory. Unaware of modern methods that try to explore how societies remember, and long before remembrance would become a necessary instrument in historical research, the Hep-Hep remarkably illustrates the methods by which societies learn how to remember.

According to Loewenthal,[11] the memories and historic identity of the Jews remained rigidly evident in the German consolidated recollection, even during the process of Jewish emancipation. The Jews were always looked at from behind the esoteric Ghetto walls—substantial as well as virtual.

The incorporated Ghetto remembrance became part of the collective bourgeois retrospective and was absorbed into its Weltanschauung by means of critical depiction that introduced the Jews to native Germans as a perilous foreign cultural entity, one to be shut away behind 'walls' of one sort or another.

During the 'Aufklärung',[12] the Jews felt they could either mend their ways, remain Jews, or they could assimilate completely into German society. Unfortunately, they and some other enlightened Germans failed to conceive that these so called 'novel' solutions were no longer satisfactory enough in the 18th century fin-de-siècle.

As the French revolutionary troops advanced into the Holy Roman Empire, succeeded by the Napoleonic armies, it seemed obvious, that German bourgeois society must undertake a most significant change: namely—it became a champion of Romantic anti-French cultural nationalism. Under these circumstances, 'Bildung' as an educational

[10] J. Katz, 'Les insurrections Hep-Hep des années 1819 dans leur contexte historique', *ibid.*

[11] M. Löwenthal, *The Jews of Germany*, Philadelphia, 1936.

[12] C.W. Dohm, 'Über die bürgerliche Verbesserung der Juden', in Höxter, J., *Quellenbuch zur jüdischen Geschichte und Literatur*, Frankfurt am Main, 1935, pp. 192–193.

and cultural theory lost some of its rudimentary human and pedagogic virtues and was conspicuously pursued by some German nationalists as the sole cultural significance of the genuine German Volk.[13]

One of the most remarkable pieces of evidence can be found in the distinct approach of the zealous champion of Jewish emancipation—Wilhelm von Humboldt. As a faithful Prussian civil servant and an enlightened philosopher, Humboldt believed that the Jews should be granted civil rights if they would follow certain amendments. In his famous *'Entwurf zu einer neuen Konstitution für die Juden'*[14] ('A proposal for a new constitution for the Jews') he associated his enlightened human 'Weltanschauung' with the ghetto memory, when he offered the Jews:

> Die Mittel zu der Umwandlung dieser Lage sind nun freilich, wie man leicht einsieht, in Beziehung auf jene drei Hauptsachen: Verschmelzung, Zertrümmerung ihrer kirchlichen Form und Ansiedlung[15]

(absorption, fundamental religious modifications and colonization .

But his polemic is even more important, when read in contemporary context:

> . . . So geht man von einem gewissen Begriff von ihrem Charakter, in dem nun aber, genau genommen und dem Grade nach fast kein Staatsman mit dem andern übereinkommt aus: diesen Charakter will man durch künstliche Mittel verändern.[16]

The challenges to explore the obligatory methods of how to attain an entire change upon the Jewish character or to be confronted with rigid definitions of German citizenship, were kindly left to others.

Goethe sets another good example. Graetz[17] argued that the famous Goethe to a certain extent expanded the contemporaneous 'Stimmung', the atmosphere, of anti-Jewish resentment, which diffused into the literate circles. Some of his writings are inclined to reveal a kind of misunderstanding in the distinction between the Jewish religion and Judaism. While caressing his early Frankfurter memories from the

[13] G.L. Mosse, *The Nationalization of the Masses*, New York, 1975.
[14] *Humboldts Werke, Schriften zur Politik und zum Bildungswesen*, Bd., 4, Darmstadt, 1996, p. 111.
[15] *Ibid.*, p. 95.
[16] *Ibid.*, p. 98.
[17] H. Grätz, *Geschichte der Juden*, Bd. 11, Leipzig, 1900, pp. 232, 300.

'Judengasse' and the legendary stories he perceived about the 'Fettmilch' uprisings of 1614,[18] Goethe admitted in 1811 that:

> . . . der Eindruck, den ich in früher Jugend in meinem Verstand vom Judentum empfing, war mir ein mehr erschreckender. Die Gaststätten der engen und finstern Judenstadt waren mir gar sehr befremdliche und unverständliche Erscheinungen, die meine Phantasie beschäftigen, und ich konnte gar nicht begreifen, wie dieses Volk das merkwürdigste Buch der Welt aus sich heraus geschrieben hat.[19]

A conceivably good reason perhaps, why he chose to exclude them from the new state he invented in 'Wilhelm Meister'.

But let us not forget—Goethe did not write for the common public. His superior and sophisticated tongue prevented many, even among the literate, from reading his writings. Though he *did* inspire the arbitrators of opinion: professors, students and philosophers.

These new prophets of German Cultural Nationalism prospered indeed in the precious establishments praised and cherished by Fichte and Humboldt as the highest venture of the German spirit—the German Universities. They defined higher education and the German academic youth as the exclusively desired salvation for the foundation of a new Germany.[20] The successful inauguration of the newly opened University of Berlin in 1809 marked, in the spirit of its founders, a crucial transformation in the imminent interaction between the acquisition of a higher education and the interests of the Prussian State. It was founded in the spirit of the two famous Protestant universities in northeastern Germany, Halle and Göttingen that experienced a severe decline due to the French occupation.[21]

The significant rise of German universities is evident after the thirty years' war, when some local rulers chose to elevate the importance of academic degrees by granting social and economic advantages to their graduates, in order to meet their land's needs.

During the 18th century, the identification of university and state

---

[18] C.R. Friedrichs, 'Politics or Pogrom? The Fettmilch Uprising in German and Jewish Society', *Central European History*, Vol. 19, 1986.

[19] E. Beutler, Hgb., *Johann Wolfgang Goethe, Gedankausgabe*, 'Gespräch mit dem Bankier Simon von Lämel aus Prag im Juni 1811', Zürich, 1974, Bd. 22, pp. 638–640.

[20] H. Haupt, P. Wentzke, Hg., *Quellen und Darstellungen zur Geschichte der Burschenschaften und der deutschen Einheitsbewegung*, Heidelberg, 1927.

[21] Humboldt, *Schriften*, pp. 113–120.

and the implementation of cameral studies led to a controversy over the autonomy and liability of the universities. The dispute challenged the rights the States possessed to intervene in the academic curricula and called for its reconsideration. The cry for academic freedom supported the foundation of two outstanding universities. The first Pietistic University of Halle was founded in 1694 and the enlightened Göttingen opened in 1734. A considerable proportion of theology graduates, whose personal perception was based upon the importance of self-salvation and awareness through the experienced revelation of the 'Bildung', constituted the German Pietistic movement in northeastern Germany. The solid bond between Pietism, higher education and national identity provided the printed language with writings which urged disciplined individuals to explore their own deliverance in order to fulfill their disposition or, in due time, national objectives.[22]

By 1789 some universities had unexpectedly gained additional importance. Although Schiller accused the French Revolution as:

> Des Versuch französischen Volkes, sich in seine heiligen Menschenrechte einzusetzen, uns eine politische Freiheit zu erringen, hat bloss das Unvermögen und die Unwürdigkeit desselben an den Tag gebracht, und nicht nur dieses unglückliche Volk, sondern mit ihm auch einen beträchtlichen Teil Europas, und ein ganzes Jahrhundert, in Barbarei und Knechschaft zurückgeschleudert.[23]

Most of the German literate public paid little or no attention to the revolutionary occurrences in France. Only a few leading intellectuals like Höderlin, Görres, Schlegel, Klopstock, the Mainzer Jakobiner and others, praised their outbreak. For a very short while some even dared to fancy the idea, that the elimination of the Old Regime would induce a cultural and social change alongside the east bank of the Rhine. Although outnumbered, the authorities were faced for the first time with the threat of pro-revolutionary university reforms and immediately decided to undertake restrictive measures: supervision and inspection of students as well as curricula. The additional decision made by the French invaders to close and merge many uni-

[22] S.R. Turner, 'Universitäten', in Hammerstein, N., Hg., *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, Bd. 3, München, 1996.

[23] F. Schiller, 'Über die Französische Revolution', in Hass, E.H., Hg., *Die deutsche Literatur, Sturm und Drang, Klassik, Romantik*, Bd. 2, München, 1966, p. 1539.

versities led to a dramatic decline in the total number of students registered.

Almost two decades later, at the beginning of the 19th century, they had emerged again –bearing a new political creed.[24]

The long years of desperate humiliation under the French occupation brought painful hindsight and an agonizing sobriety, which forced the individual and the community to crave for redemption. Under the subordination of enigmatic professors, charismatic philosophers and ardent teachers, who were seen as the new prophets of German nationalism and its fierce spiritual shepherds, a new prospect was anticipated for the German Volk.

The political arena introduced its renowned actors: Father Jahn, Arndt, Fichte, Rühs, Fries and many others who were worshiped as the new founding fathers of the rising German nation.

As a tribute to their academic titles and the homage paid by their followers, they deliberately chose to exploit the public's desperate admiration and create a new kind of 'Herrschaft'.

The German language was mobilized to provoke the depths of oblivion and to stimulate hidden realms of fantasy through the use of new definitions. A modern terminology was designed to conceive a new identity: Native Germans were not comparable with any other people; they were the one and only Christian German Volk. Their language was not just another ordinary way of communication, but exclusively unique in its inner truism and pure grammar, elevated to become the supreme heritage of the righteous people. The Fatherland was the sole embodiment of primeval landscape, sacred traditions and divine legacy incorporated in the noble, uncontaminated and divine German 'Urvolk'.

The implementation of a Volkish ideology as a precondition for being acknowledged as genuine Germans deprived the Jews from being accepted into German society accordingly. Regardless of their vast efforts to become accustomed to and assimilate into the German society—the Jews were doomed to be remembered and remain as an assembly of cultural others.

The first to detect the change were the ardent students of the Urburschenschaft movement. These frustrated veterans of the Napoleonic wars whose patriotic vision was an odd mixture of romantic

[24] C.E. McClelland, *State, Society and University in Germany*, Cambridge, 1980.

chauvinism, Teutonic militarism and a remarkable absence of political potency, were notorious for settling controversies by a duel. Although anxious to be portrayed as enlightened and modern, it is assumed that they had never abandoned their old habits: Disputes had to be resolved violently. And as McAleer points out:

> . . . this quasi-mystical idea of Volksgeist is expressed not in language and letters but in the act of ritual violence.[25]

Apparently, these 'Schauspiele der Gewalt' as they are called, dominantly illustrate their exclusive interpretation of Fichte and Arndt's introduction to Jewish hatred.

Fichte argued that since the Jews chose to define themselves as an outlandish entity that preferred to be detached from the body of mankind, they lacked, accordingly, moral virtues and a sense of freedom. He accused them for intimidating humanity, for being selfish and exhibiting overwhelming hatred.

His distinction might uncover a possibility, that his extreme nationalist followers could freely interpret his thought as a certain validation of a delegitimizing of the Jews as human beings, a bitter accusation that would apparently be terminated in action.

Arndt's alleged pre 'Zionistic' idea can be ironically seen as a quest for transfer in this context:

> So glaube ich immer, dass, wenn man die Juden, so viele ihrer sind, aus allen Teilen zusammenbringen, und ihnen ein bestimmtes Land eingäbe und zu ihnen sagte: Nun, frisch! Richtet euch ein und macht euch wieder zu einem freien Volke und Staate! Aus ihnen je noch ein tüchtiges und ordentliches Volk würde.[26]

Repugnant of both authentic and converted Jews, he alerted the public against anticipated horrors if the Jews remained on German soil.

Arndt's ideology represented a significant shift in the traditional anti-Jewish hatred and the emergence of modern racial antisemitism. Although his perception was still rooted in Christian cultural elements, which to his opinion were fundamental for the existence of a German national society, he disclosed a fundamental contradiction. How could a technical act of assimilation, a generous opportunity he was will-

[25] K. McAleer, *Duelling*, New Jersey, 1994, p. 2.
[26] E.M. Arndt, *Die Ewigkeit des Volkes*, Leipzig, 1934, p. 41.

ing to grant the Jews, guarantee a total acceptance into the German Volk?

Prof. Friedrich Rühs from the New University of Berlin challenged Arndt's ideology one step further. In 1816, he denied the Jews any human rights not only by virtue, since they could not be identified with Germanic traditions and heritage, but also because they, following Fichte's formula constituted 'A state within a state'.

> Die Juden könen wohl untertanen unserer Regierung, aber als Juden, nie Bürger in unserem Volke werden, denn sie wollen als Juden ein eignes Volk seyn, trennen sich also dadurch notwendig von unsrer deutschen Volksgemeinschaft[27]

and therefore suggested that:

> . . . Diese Kaste mit Stumpf und Stiel ausgerottet werde . . .[28]

The use of profane terminology and the employment of racist elements, such as the anti-Jewish expressions he used, indicate his reliance on the subordination of character and nationalism.

His colleague, the notorious Jakob Fries from Heidelberg and later Jena, gave Rühs tremendous support. In 1816 he emphasized:

> . . . Ja sie bilden nicht bloss ein Volk, sie bilden zugleich einen Staat . . . Die grundgesetze der jüdischen Religion sind zugleich die grundgesetze ihres staates . . .[29]

His perception on Jews distinguished quite clearly between religion and culture:

> . . . Nicht den Juden, unseren Brüdern, sondern der Judenschaft erklären wir den Krieg . . .[30]

and therefore it is necessary

> . . . der Judenschaft baldmöglich ein Ende zu machen . . .[31]

Upon the vast use of alleged physical expressions against the Jews, one may wonder: What if assimilation was no longer a satisfactory

---

[27] F. Rühs, 'Über die Ansprüche der Juden an das Deutsche Bürgerrecht', *Heidelbergische Jahrbücher der Literatur*, No. 16&17, Heidelberg, 1816, p. 241.

[28] *Ibid.*, p. 256.

[29] J. Fries, *Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden, Heidelberg*, 1816, p. 3.

[30] *Ibid.*, p. 8.

[31] *Ibid.*, p. 11.

settlement for Germanizing the Jews?—to which extent would violent coercive methods dominate the scene from now on?

Amazingly enough, the first depicted victim to be sacrificed for the sake of the German nation was not even a Jew but the famous playwright, journalist, author and secret advisor to the Russian czar, August von Kotzebue. Kotzebue was a favorite German middle class writer whose dramas portrayed their daily lives. His successful plays were performed in front of packed halls and a devoted audience who enjoyed the light, unsophisticated plots, while contemporary critics showed an almost unanimous disapproval of the writer and his plays. The envious Goethe condemned Kotzebue's writings as poor and pretentious, lacking sufficient aesthetic German and grammar and accused him of contaminating people's minds with shallow and superficial arguments. The Romantics stigmatized his dramas as being immoral and discredited his comedies for bearing an anti-national predominance of French 'Boulevardtheatre'. Although it sounds odd, Kotzebue was incriminated and portrayed as a traitor, for the sake of the German nation. His service as a secret advisor to the Czar, to whom the German students referred since 1807 as Napoleon's collaborator and later on as a reactionary, did not contribute to his cause. Even though no one attempted to inquire into his real political beliefs, Kotzebue was easily represented as a notorious pro-French champion and an undeniable intimidator of the public and the nation. The indiscriminate inclination, which identified literary criticism with political and personal faultfinding, generated a process of demonizing. Unfortunately for Kotzebue, the only critic who dared to dissociate himself from personal abuse and to modify practical criticism from didactic and political analysis was Ludwig Börne. Börne did not hesitate to attack some of Kotzebue's dramas as totally inappropriate but conversely recommended others whole-heartedly. He even implied that Kotzebue was abused and misjudged by his fellow Germans, though obviously, as a Jew, his voice was lost to the radicals.

Apparently, when romantic philosophers were crowned as moral guides echoing the so-called authentic voices of the German nation, Kotzebue was a perfect straw-man playing into their hands. The enlightened Kotzebue did not match the new Germany. He was not inclined to realize that brutal nationalism had taken over the 'Aufklärung' and that correcting the Jews- -as he eagerly believed in- was no longer the preferred solution. Kotzebue as a personal

entity was deprived from occupying any literary significance and was turned into an all-German national threat. In the spirit of the traditional Catholic excommunication, Kotzebue had to be expelled from the body of German national citizens. He had to be sacrificed for the sake of the 'Volk'.[32]

His execution was performed as a 'mise en scène' by the impassioned nationalist Karl Ludwig Sand, an excited member of the Burschenschaft's radical wing and a close adherent of the extremist leader Ludwig Follen, the chief of the underground 'Black Students' from Giessen. Sand, a zealous Protestant, inspired by a pietistic doctrine, which compelled him to accomplish his moral sublimity through an exquisite deed, assassinated the playwright whom he recognized as a fundamental adversary of the German cause.

Sand perfectly illustrates the 'Zeitgeist': His family lived in the city of Hof, not far from the French headquarters in Beireut. They suffered tremendously and lost most of their assets during the long years of French domination. As a child, Sand absorbed the hatred towards the invaders and was determined to retaliate for the long years of humiliation. Known for being an attentive student in Erlangen and Tübingen, he emerged as a radical pietistic martyr who combined his personal agonies with what he thought to be his national mission.

Kotzebue, a native German himself, was brutally murdered by someone who never actually knew him, only because some of his well educated contemporaries were not inclined to accept his insensitiveness towards modern ideas.

Thereupon, it seems appropriate to investigate the opening preludes of the 'Hep-Hep' riots that followed half a year later as an ongoing process which will reach its climax in a new drama, written, directed and played by those beloved actors: The academics—students and professors alike.

> Die Freiheit heißet deutsche Freude,
> Die Freiheit führt den deutschen Rheyn.
> Für sie zu leben und zu sterben,
> Das klammt durch jede deutsche Brust,
> Für sie den großen Tod zu werben,
> Ist deutsche ehre, deutsche Lust!
> Heinrich von Kleist, 1809

[32] L.F. Thompson, *Kotzebue*, Paris, 1928. F. Stock, *Kotzebue im Literarischen Leben der Goethezeit*, Düsseldorf, 1971. G. Heidemann, *Karl Sand*, Hof, 1985.

PARADIGMS OF JEWISH ANTISEMITISM: ANATOLE FRANCE AND MARCEL PROUST

Sam W. Bloom

In *A la recherche du temps perdu*, the link between Anatole France and Marcel Proust takes form most apparently in the character of the novelist Bergotte for whom Anatole France served, at least, partly, as a model (others have suggested such 'keys' as Ruskin, Anna de Noailles, Renan, Jules Lemaître and Edmond de Polignac). Stylistically, Bergotte shares Anatole France's early preference for the invocations and apostrophic turns of phrase that account for the authors' soft and harmonious timbre (I, 1144).[1] A more glaring indication that Anatole France served as a key for Bergotte resides in the physical ressemblance between the fictive writer and his Proustian counterpart. In the first volume of *A l'ombre des jeunes filles en fleur*, it is through the good graces and connections of Odette Swann that the narrator meets his literary idol at a luncheon she gives. The fictive Marcel's disappointment mirrors that of Proust when he first met Anatole France. In the *Recherche*, the narrator describes the event as a grand magic act by which, when Odette introduces the master by name, he is transformed suddenly into a rather mediocre physical specimen, this being entirely at odds, in Marcel's mind, with his literary talent. Thereafter, the narrator focuses on Bergotte's nose described as snail-shaped, and continues naively—certainly in terms of Proust's conception of literature—to ponder the disparity between the actual writer and the work. Such was the young Proust's reaction to Anatole France's physical appearance when he was introduced to him in his mistress Madame Arman de Caillavet's salon (1889).[2] (In his defense, Anatole France aged quite gracefully, not only outliving Proust, but becoming more comely with age.)

---

[1] All references to *A la recherche du temps perdu* are from the 4-volume Pléïade edition under the direction of Jean-Yves Tadié, Gallimard, Paris, 1987-1989. The roman numeral indicates the volume which is followed by the page number.

[2] Jean-Yves Tadié, *Marcel Proust*, Gallimard, Paris, 1996, p. 121.

During the thick of the Dreyfus Affair, Anatole France and Marcel Proust shared more than a literary affinity. Proust would collect signatures at Anatole France's behest in a show of support for Georges Piquart, an officer in the general staff, later arrested himself as a result of his effort to exonerate Dreyfus. But even as novelists, both authors relate some of the more intricate configurations of what Proust described as the ever changing social kaleidoscope. The present paper intends to deal with one such dynamic that interested both authors, namely the phenomenon of Jewish antisemitism. Given the degree to which Anatole France informs the character of Bergotte in the *Recherche*, it seems significant, rather than just coincidental, that the character of Albert Bloch first introduces the hero of the *Recherche* to Bergotte's novels. For Albert Bloch displays the symptoms of what recent criticism has labeled as Jewish self-hate. More than a few scholars have hardly shied away from asserting that this self-hate reflects the attitude of the half-Jewish author of the quasi-autobiographical *Recherche*. Through Bloch, they argue, Proust exorcises his Jewish identity.[3]

Yet, at the same time, one cannot avoid noticing the same elements of social satire in Proust that were already present in Anatole France's *Histoire contemporaine*, a 4-volume novel written from 1897–1901, comprised of a serialized story set against the backdrop of current events. The main protagonist Lucien Bergeret, *professeur de littérature latine*, serves as France's mouthpiece in the seeming endless manichean battle between intolerance and Voltarian rationalism.

In the *Recherche*, the most remarkable instance of Bloch's antisemitism arises during the episode in *A l'ombre des jeunes filles en fleur* in which Bloch complains of the strong Jewish presence in the Norman resort town of Balbec — perhaps itself a homonymous double for the coastal town in Lebanon. Upon exiting his changing tent, Bloch makes the following remarks and adds a mock German-Jewish accent worthy of Balzac's Nucingen:

> On ne peut pas faire deux pas sans [. . .] rencontrer des Juifs, disait [. . .] une voix. Je ne suis pas par principe irréductiblement hostile à la nationalité juive, mais ici il y a pléthore. On n'entend que: 'Dis donc, Apraham, chai fu Chakop'. On se croirait rue d'Aboukir.

[3] Bernard Brun, 'Brouillons et Brouillage: Proust et l'antisémitisme.' *Littérature*, 70 (May 1988), pp. 110–128. Albert Sonnenfeld, 'Marcel Proust: Antisemite?' *The French Review*. 62, nos. 1–2 (October and December 1988).

As the hero and Saint-Loup only happen upon Bloch's tirade against 'le fourmillement d'Israélites qui infestait Balbec,' they are understandably surprised to discover that the overheard voice belongs to Bloch, whose name and appearance leave few in the dark as to his ethnic origins (II, 97). Only after successive instances of this type of behavior in the *Recherche*, does the reader begin to see the pattern of Jewish antisemitism. Bloch's Catholic daughter will ineffectively try to hide her Jewish background by pronouncing her father's name with the Germanic sounding Blo[ch] in the same way that Gilberte's efforts to obfuscate her father's Jewishness will backfire when she says 'Svan' for 'Souan'. As Antoine Compagnon, among others, has shown, the alternating presence of an imperfectly omnicient narrator and a naïve hero facilitate this progressive discovery. In this fashion, the reader, the naïve reader, at least, keeps pace, as it were, with the hero. So it is with the hero's deferred discovery of Charlus's homosexuality—though all the signs are present previous to the grand overture of *Sodome et Gomorrhe*.

The comedy of Bloch's assimilation culminates in his final appearance as *un homme du monde*, Jacques du Rozier, the pseudonym that he ends up donning as his legal name—certainly not without irony for those familiar with the Marais section of Paris then and now:

> Un chic anglais avait en effet complètement transformé sa figure et passé au rabot tout ce qui se pouvait effacer. Les cheveux, jadis bouclés, coiffés à plat avec une raie au milieu, brillaient de cosmétique. Son nez restait fort et rouge, mais semblait plutôt tuméfié par une sorte de rhume permanent qui pouvait expliquer l'accent nasal dont il débitait paresseusement ses phrases, car il avait trouvé, de même qu'une coiffure appropriée à son teint, une voix à sa prononciation, où le nasonnement d'autrefois prenait un air de dédain d'articuler qui allait avec les ailes enflammées de son nez. Et grâce à la coiffure, à la suppression des moustaches, à l'élégance du type, à la volonté, ce nez juif disparaissait comme semble presque droite une bossue bien arrangée. (IV, 530–31)

The comic element, which incidentally conforms exactly to Henri Bergson's definition of the comic as predicated on travesty, should not distract our attention from something more insidious. While Proust satirizes the pretensions of an upstart, a second generation Frenchman, and a mediocre writer, at that, the attention directed towards this hidden physical deformity points to the unstated view that Jewishness is an essential trait that no degree of assimilation will wash away. In this instance, Bloch hides his nose as a female

hunchback would hide her hump. Upon his first entry into *le monde*, Bloch's posture is described thus: 'le corps penché comme une hyène, la nuque obliquement inclinée et se répandant en grands 'salams' (II, 477–8). The image of the hunchbacked and thus physically deformed Jew is just one timeless example of how he has been viewed as fundamentally flawed. While visual representations of the Wandering Jew or Shylock might first come to mind, we notice the same trait in Emile Zola's character of Zéphirin in *Vérité* (an allegory of the Dreyfus Affair that celebrates the triumph of rationalism over clericalism). And in Anatole France's *Histoire Contemporaine*, the half-Jewish, highly assimilated and blond duc de Bonmont is nevertheless also unable to get over the hump.

Notwithstanding what, in France, Zola, and Proust's defense, might be termed as something they saw as a necessary 'fictional truth', Anatole France deftly mocked the absurdities of a certain brand of Jewish assimilation that he chronicled during the Belle Époque. Madame de Bonmont née Wallstein, for example, has the unfortunate habit of falling in love with virulent antisemites. When her lover Joseph Lacrisse complains to her that her Austrian brother refuses to donate money to the French royalist cause, her reaction is mute. Anatole France comments: 'Elisabeth [de Bonmont] était antisémite. Elle sentit qu'elle ne pouvait sans inélégance défendre son frère Wallstein' (III, 262).[4] As with Marcel Proust, with Anatole France, the phenomenon of Jewish antisemitism surfaces in a manner that lacks immediate accompanying explanation. The explanation, nevertheless, may be found elsewhere in the narrative. In *Sodome et Gomorrhe I* of the *Recherche*, Proust partly explains the psychology of antisemitic Jews in order to explain that of homophobic homosexuals. According to the narrator, the homosexual like the Jew will go to great lengths to disassociate himself with others who display the behavior and traits that he has taken considerable care to hide. This is out of a fear of giving oneself away and explains why one might reply to an otherwise potentially gratifying proposition, 'Pour qui me prenez-vous, Monsieur?'

Likewise, if it were not for prior narrative explanation, Anatole

[4] All citations to Anatole France's *Histoire Contemporaine* refer to Marie-Claire Banquart's 4-volume Pléiade Edition of his *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris, 1984–1994.

France's instances of Jewish antisemitism might be seen as completely enigmatic. While Proust tends to allow the reader to infer Jewish antisemitism (with such indications as Bloch et Svan) or with the quizzical reactions of the hero/narrator, Anatole France presents his particular cases in apodictic terms. In the case of the prefect Worms-Clavelin's wife who helps her husband to promote certain Catholic interests behind his radical constituents' backs, she is described thus: 'Comme tous les juifs bien pensants, elle était antisémite' (III, 183).

Elsewhere in a discussion with the royalist de Terremondre, Lucien Bergeret discounts the latter's antisemitism by pointing out the Jewish gift of assimilation. He sees Jews as '. . . l'espèce d'hommes la plus plastique et malléable qui soit au monde,' so much so that he wagers that certain Jews will even succeed in the antisemitic factions of the Belle Époque (III, 143). Bergeret, furthermore, counters any argument of incompatibility between the French and Jewish peoples with the contention that, '. . . les filles de nos financiers juifs épousent aujourd'hui les héritiers des plus grands noms de la France chrétienne' (III, 142). This would explain why in *L'Ile des pingouins*, which was primarily a satirical recounting of the Dreyfus Affair (1908), France writes of a weekly Catholic revival meeting intended for the nobility: '. . . les belles baronnes juives y jetaient leur éclat, car les baronnes juives d'Alca [c'est-à-dire, de la Pingouinie] étaient chrétiennes' (IV, 194).

In *Le Temps retrouvé*, Proust relates the same perception of a staggering number of mixed marriages of this sort. Observing a spectacular air raid on Paris, Saint-Loup and the hero pass their time imagining *notes mondaines* that might follow up this unusual type of performance: 'Reconnu: la duchesse de Guermantes superbe en chemise de nuit, le duc de Guermantes inénarrable en pyjama rose et peignoir de bain, etc., etc.' Saint-Loup adds rather oddly:

> Je suis sûr, me dit-il, que dans tous les grands hôtels on a dû voir les juives américaines en chemise, serrant sur leurs seins décatis le collier en perles qui leur permettra d'épouser un duc décavé. L'hôtel Ritz, ces soirs-là doit ressembler à l'Hôtel du libre échange. (IV, 338–339)

More than odd, the comment reflects Saint-Loup's disingenuousness. For not only does he squander part of his family fortune on the Jewish actress Rachel to whom he gives an extraordinarily expensive necklace, but the hero's friend winds up marrying Gilberte whose adoptive father's name, de Forcheville, and money nearly succeed

in washing away the memory of her paternal Jewish lineage. If, according to Anatole France, mixed marriages of this sort disprove the incompatibility of the Jews and Frenchmen, one might still infer from Proust, that they remain cause for resentment.

In essence, Anatole France, and to a certain extent, Proust, express the ideas of other nineteenth-century apologists for the Jews. In *Israël chez les nations* first published in la *Revue des deux mondes* in 1893, for example, Anatole Leroy-Beaulieu writes:

> Le juif s'adapte à tout et s'assimile à tout. C'est là sa faculté maîtresse, dirait M. Taine. . . . Cette faculté d'adaptation est de grande conséquence en toutes choses; la place que tiennent déjà, dans le monde, ces petits juifs, émancipés d'hier, c'est à elle, en grande partie, qu'ils la doivent. Le juif se plie à tout; il est propre à tout; il se trouve à l'aise partout, et, par suite, il réussit en tout.[5]

Yet such adaptability is not without its pitfalls, not least of which is the Jewish antisemitism that Anatole France depicts. Madame de Bonmont, because of her taste in antisemitic men, as it has been shown, has a particularly unhappy love life. Anatole France also illustrates how Jewish zeal for the indigenous religion of France has a tendency to backfire. The prefect Worms-Clavelin and his wife, both of Jewish origin, baptize their daughter and send her to a Catholic boarding school. While winning the sympathy of one of his important constituents, a Catholic socialite, he incurs the ire of the regional Catholic newspaper:

> J'ai demandé au préfet juif Worms-Clavelin s'il était vrai qu'il fît élever sa fille dans un couvent. Ce franc-maçon ne m'ayant pas répondu, pour cause, je ferai moi-même la réponse à ma question. Ce juif honteux, après avoir fait baptiser sa fille, l'a mise dans une maison d'éducation catholique.
>
> Mlle Worms Clavelin est à Neuilly-sur-Seine, élevée par les dames du Précieux-Sang.
>
> *C'est plaisir de voir comme ces gaillards-là sont sincères!* (II, 976, My emphasis)

Mme Worms-Clavelin's awe of the Catholic rite is reflected in her fetishism for ecclesiastical *objets d'art* which she is able to acquire at offensively low prices through the intermediary of l'abbé Guitrel. The latter has his designs on the archdiocese and counts on the pre-

[5] Anatole Leroy-Beaulieu, *Les juifs et l'antisémitisme: Israël chez les nations*, Calmann-Lévy, Paris, 1893, p. 208.

fect's political backing. This leads his rival to level the charge against l'abbé Guitrel of fencing items to his Jewish connections. (Jacques de Lacretelle's *Silberman* (1922), reflects that stolen and repossessed ecumenical *objets d'art* coming into the possession of Jews becomes something of a commonplace at the turn of the century.) Politically, Mme Worms-Clavelin's indulgence for the reactionary contingent of France's Catholic clergy nearly causes her husband to lose his prefecture. She has favored the diffusion of the antisemitic and anti-Dreyfusard *La Croix*. At her husband's reproach, she replies, 'Qu'est-ce que tu veux? Comme juive, j'étais obligée d'exagérer les sentiments catholiques, cela nous a beaucoup servi jusqu'ici'. (III, 297) France satirizes the intolerance of the Catholic institution but also shows an uncommon comprehension for Mme Worms-Clavelin's zealotry. Her support of *La Croix* is not only politically motivated but represents the overcompensation that she feels is needed to project a French, rather than a foreign, image. While Lucien Bergeret might admire the Jewish propensity for assimilation, France, like Proust, nevertheless conveys that this assimilation will always be imperfect at best. We can only speculate, for instance, as to why Mme Worms-Clavelin, who is willing to prostitute herself for her husband's political career which is quite successful, insists on wearing dirty underwear.

Much like Voltaire, Anatole France grasped that those who hated Jews required little either in the way of theology or the pseudo-scientific side of antisemitism in order to justify their antisemitism. Anatole France exposes and satirizes the dogmatic irrefutability of antisemitism and antijudaism. In L'*Anneau d'améthyste*, l'abbé Guitrel tries to reason with one of his parishioners, the duc de Brécé, as to why a converted Jew is no longer considered, at least religiously, Jewish. L'abbé Guitrel politely points out that, according to the doctrines of the Church, his protector, Madame de Bonmont, née Wallstein, as a convert is no longer considered Jewish. What is more, the prior contends, through her charitable works Madame de Bonmont has distinguished herself as an exemplary Catholic. To these arguments, Madame de Bonmont's disenchanted neighbor, the duc de Brécé, retorts:

> Monsieur, l'abbé, je connais vos idées. Je les respecte comme je respecte votre habit. Mais, pour moi, un juif est un juif tout de même. Je n'en fais pas la différence.
>
> Vos impressions . . . sont légitimes en quelque manière. . . . Mais vous ne pouvez pas ignorer ce que l'Église enseigne, à savoir que la malédiction

> divine prononcée contre les juifs poursuit leur crime et non leur race, et que les effets de cette réprobation ne sauraient atteindre les . . . (III, 36)

Obviously not interested in the finer points of his religion, the duke interrupts the prior with a remark on the quality of the ciborium which Madame de Bonmont has donated to his family chapel. But we as readers need only fill in the blank with *convertis*.

In a segment of the serialized version of the *Histoire contemporaine* from *Le Figaro*, France depicts the same intractability of the 'religious' antisemite in the following dialogue between Lucien Bergeret and a *bien pensante*, Madame Césaire:

> Madame Césaire: A propos! J'ai lu dans un article très bien fait, que Jésus n'était pas Juif, qu'il était né en terre des gentils, qu'il était aryen. Je m'en doutais. Mais j'ai été bien contente d'avoir la certitude.
> Monsieur Bergeret: Vous croyez, madame, que Jésus n'était pas Juif. Alors que faites-vous des deux généalogies par lesquelles Luc et Mathieu rattachent le Messie à la race de David, pour l'accomplissement des prophéties?
> Madame Césaire: Je n'en fais rien. Je suis trop contente que Jésus-Christ ne soit pas Juif. (III, 395–6)

In the *Recherche*, this sort of obtuseness is only rivaled, not surprisingly, by the duc de Guermantes. The latter explains that while his cousin Mirepoix can brag as much as she wants about a genealogy that she can trace back to the tribe of Levi before Jesus Christ, he is proud to proclaim, 'qu'il n'y a jamais eu une goutte de sang juif dans notre famille' (II, 536).

In conclusion, it would be impossible to discuss Jewish antisemitism without discussing conventional antisemitism, as I have just tried to point out. France and Proust seemed to understand both types intimately. While, through their works, both authors show a certain amount of confidence in Jewish assimilation, it is nevertheless undermined by Jewish and Christian antisemitism as well as by more than a few of the authors' own descriptive and rhetorical barbs. At best, according to the indications France and Proust give us, assimilation always remains an imperfect process.

A BRIEF POLITICAL HISTORY OF FRANCE IN THE 1890S AND A HYPOTHESIS FOR FUTURE INVESTIGATION

Robert Kaplan

Although readers of older surveys of French history might get the impression that the Dreyfus Affair was the focus of public attention from the arrest of Captain Dreyfus in late 1894 through the Rennes retrial in 1899, it was not. The public furor over the Dreyfus case occurred only between fall 1897 and spring 1898. In the Chamber of Deputies the case continued to be the focus of considerable attention for about a year after the general elections of May 1898. From 1894 to 1897, there is almost no mention of the Dreyfus case in the French newspapers.

Coverage of the 1890s in more recent surveys has come to include other subjects besides the Dreyfus Affair. Among them are anarchism, socialism, antisemitism, church-state relations, feminism, plans for social reform, the growth of consumer society, urban development, and cultural trends.[1] Still lacking is an adequate presentation of the political narrative of the period. It is this political narrative that I shall present. I shall then offer for further investigation a hypothesis concerning the political narrative.

From the Third Republic's beginning in 1871 to the 1890s, the type of representatives elected to the Chamber of Deputies changed considerably. In the course of those years, members of the elite were replaced by members of the educated middle classes, 'new men', 'obscure provincials with mediocre culture'.[2] In the 1890s, the Moderate and Catholic deputies represented the outlook of France's wealthy and favored limited government, protective of the rights of property, and distrusted the direct action of universal suffrage. The 'new men'

---

[1] Charles Sowerine, *France Since 1870: Culture, Politics and Society*, Palgrave, New York, 2001 is an example of this.

[2] Robert Kaplan, *Forgotten Crisis: The Fin-de-Siècle Crisis of Democracy in France*, Berg, Oxford, 1995, p. 24.

in the Chamber of the 1890s generally described themselves as Radicals or Socialist Radicals and tended to be Jacobin in outlook, looking to the national bureaucratic government to solve the problems of France. Also by the 1890s, a small number of Socialists representing working class constituencies had been elected to the Chamber. Hardly sympathetic to the concerns of the very wealthy, Radicals advocated programs such as social insurance, labor legislation, public education, farm credits, and democratic tax reform.[3] From the 1870s to the 1890s, the number of Radicals in the Chamber increased steadily. The prospect of them taking control of government dismayed and frightened the members of the upper class.

Two patterns of majority coalition were possible in the Chamber: a center coalition with 'right' and 'left' extremes excluded or a 'left' or 'right' coalition with the division between left and right somewhere near the center. [Appendix figs. 2a, b, and c] With the British House of Commons as model, the 'right' or 'left' pattern of coalition, called 'homogenous,' was considered by the French as 'normal' and suited for promoting coherent governmental policy. The center or 'concentration' pattern coalition was considered to be a ministry of compromise, a temporary expedient to be employed by the Republic in times of danger, and was called a 'ministry of Republican defense'.

The general elections of 1889, fought on the issue of *boulangisme*, resulted in a center coalition of 'Republican defense' comprised of a majority of Moderates and a minority of Radicals. It was opposed by Monarchists and Catholics on the right and Boulangists and Socialists on the left. [Appendix fig. 3]

The general elections of 1893 saw a sharp drop in the number of monarchists, Catholics and Boulangists and a corresponding increase in the number of Moderates, Radicals and Socialists.[4] If a center coalition of Radicals and Moderates that existed prior to the elections of 1893 had been created after them, it would have had a huge majority, proof positive that such a coalition of 'Republican defense' had lost its reason for being. The Republic was secure. Henceforth the Chamber would be divided between left and right: Moderates (on the right) and Radicals (on the left) would pursue their own goals.

[3] *Ibid.*, p. 24.
[4] *Ibid.*

The Chamber elected in 1893 was closely balanced between left (Radicals, Socialist Radicals and Socialists) and right (Moderates, Catholics 'rallied' to the Republic, and recalcitrant Catholics) with a small group of deputies at the center, the 'Isambart' group, which was willing to support a government of either Right of Left. [Appendix fig. 4]

The Radicals in the 1890s were led by Léon Bourgeois, a man whose education, culture and manners were considerably above those of the typical Radical deputy ('Homme de gauche, mais courtois et cultivé').[5] At the urging of his friend since *lycée* Godefroy Cavaignac, an expert on financial and military matters, who himself sat with the Moderates in the Chamber, Bourgeois placed the graduated tax on total income (the *impôt progressif sur le revenu global*) at the top of the Radicals' agenda. The *impôt sur le revenu* was the main issue in the Chamber of Deputies between 1894 and 1897. Godefroy Cavaignac, the prime force in the campaign for it, was of an old Republican family of the highest social class. Highly respected, he was known as an intelligent and diligent worker with a stern, high morality.

In the 1890s, the graduated income tax signified something different from what it does today. Today income taxes are applied against virtually all incomes. In the 1890s, an income tax would be levied on a small fraction, perhaps two to five percent, of the wealthiest members of society. Understood to be a measure of social justice because it counterbalanced the regressive consumption taxes which raised the largest share of government revenues and thereby promoted, overall, proportionality of taxation to income, the *impôt sur le revenu* had long been part of the Radical program. There is no reason to think that Cavaignac did not share in this way of thinking. But observers at the time believed there had to be something more to explain the urgency with which he sought an *impôt sur le revenu.*

Though Cavaignac could not announce it publicly, I think it probable that he favored the tax as an efficient and powerful tool for raising revenue, an idea frequently expressed by contemporary experts on government finance. As an expert in military matters, Cavaignac understood that to keep up with Germany militarily the French

[5] Jacques Chastenet, *La République Triomphante, 1893–1906*, Hachette, Paris, 1955, pp. 75, 85, 86.

government would have to spend a great deal of money and the graduated income tax would be an excellent fiscal engine for raising it. In the 1894 and 1895 conversations Cavaignac held in his apartment with Léon Bourgeois, the leader of the Radicals, and Paul Doumer, their financial expert, when he had urged them to give priority to the *impôt*, he had also kept them informed of the progress of the army's highly secret efforts to perfect the rapid fire field cannon that would give France a tremendous advantage over Germany but would cost an enormous amount to produce.[6]

The income tax was feared and loathed by the wealthy in France (as it was by the wealthy of the United States where, in 1894, an income tax of two percent affecting the wealthiest two per cent of the population had been enacted into law but blocked by the Supreme Court's ruling that it was unconstitutional). To the wealthy an income tax enacted by a government elected by universal suffrage was a long anticipated nightmare. If the 'many' could tax the few, they reasoned, the way would be open to ever-higher rates on the small, wealthy fraction of society. Given the unlimited capacity of the legislature to spend, there would be no limit on the amount it would want to tax. As long as the representatives of the many taxed the many, the many would have reason to limit taxing and spending. If, however, the many themselves did not have to pay the taxes they levied, there would be nothing to hold them back from destroying the wealth of the few by ever higher rates of taxation.[7]

Cavaignac and Bourgeois would have preferred that a coalition of Radicals and Moderates legislate the *impôt*. [Appendix fig. 5a] But this too was an impossibility given the unanimous Moderate opposition. Finally Cavaignac and Bourgeois settled on a coalition of Radicals and Socialists to enact the tax [Appendix figs. 5b and c]. Cavaignac's quest for a coalition majority that would enact an *impôt sur le revenu* was reflected in the succession of cabinets after the 1893 elections. Each failure of the Moderates and Catholic *ralliés* to form a solid majority was followed by an attempt by the Radical Leader Léon Bourgeois to form a majority – first with Moderates and finally with Socialists—that would be able to enact an *impôt sur le revenu* [Appendix figs. 5a, b and c].[8]

[6] Kaplan, *Forgotten Crisis*, pp. 26–41.
[7] *Ibid.*, pp. 68–74.
[8] *Ibid.*, pp. 49–55.

In November 1895 President Faure turned to Léon Bourgeois who formed the Third Republic's first homogenous ministry of the left, supported by Radicals, Socialist Radicals and Socialists. Its first priority, after approving a budget for 1896, was to enact an *impôt sur le revenu.*

After quickly passing a budget, Bourgeois's ministry turned to enact an *impôt sur le revenu.* Now it became a target of the fury of the haute bourgeoisie. Within parliament the Senate tried several different approaches to get rid of it. The press representing upper bourgeois opinion raged against the *impôt* and the Radical ministry. General councils and chambers of commerce throughout France denounced the tax. To influence public opinion, financiers manipulated the price of the 3 per cent perpetual state *rente* in which millions of Frenchmen had invested savings and which, in the 1890s, was considered to be the barometer of the Bourse. During the Chamber debate on the *impôt*, the price of *rentes* was made to drop sharply after an important speech advocating the tax and rise after a speech opposing it. Besides these day-to-day fluctuations, financiers threatened to produce a crash of the Bourse by refusing to renew the month-to-month loans made to speculators for the purchase of *rentes* bought on margin. At this time there was a large amount of three per cent "floating" *rentes* in the market as a result of the law of July 1895 which lowered the maximum size of accounts in the *Caisse des Dépôts* (bank for small savers) from 2,000 francs to 1,500 francs. As its savings accounts declined, the *Caisses des Dépôts* sold *rentes* which they had been required to hold in order to reimburse withdrawals. If the loans financing the 'floating' *rentes* bought on margin were not renewed, they would have to be sold, the market would be flooded and the price of *rentes* would plummet. Also, by threatening not to renew the short-term treasury bonds purchased in blocks of hundreds of thousands and millions of francs that were used by the government to finance its operations and cover deficits, financiers threatened it with bankruptcy. Spokesmen for the bourgeoisie warned that by staying in office in defiance of the Senate, the Radical ministry was entering on a revolutionary path that could lead to the destruction of the Republic itself. [9]

It was the Senate, finally, acting as the emergency brake it had been intended as when it was created in 1875, that forced Bourgeois

[9] *Ibid.*, pp. 58–79.

to resign by refusing to approve any new legislation or appropriations until the Radical ministry had left office. Now, in April 1896, never having been defeated in the Chamber, Bourgeois resigned and President Faure gave the Moderate Jules Méline the commission to form a ministry.

Méline organized the most inclusive cabinet of the right since the start of the 1893 legislature. Besides the Moderates and the *ralliés* (Catholics who had rallied to the Republic), it included the intransigent Catholics who had held back from supporting the previous moderate ministries. [Appendix fig. 5e] The motivations of the Catholics of the 'far right' for supporting Méline were mixed. They loathed the *impôt sur le revenu* as much as the Moderates, and Méline promised that, although he could not repeal the anti-clerical laws they hated, he would not enforce them.[10] Méline's ministry, charged with holding the fort against the return of another Radical ministry intent on the *impôt sur revenu*, lasted until after the general elections of May 1898.

Historians have generally misunderstood the outcome of the 1898 elections, claiming they did not significantly change the balance of forces in the Chamber of Deputies.[11] While it was true that the increase on the 'left' and decrease on the 'right' was not large as a result of those elections, they were enough to tip the balance of forces in the Chamber from a majority of the 'right' to a majority of the 'left'. As a result of the elections, Méline's coalition was no longer viable. In the immediate aftermath of the 1898 elections, although Moderate political leaders put on brave faces and claimed victory, foreign observers such as *The Nation* and the *Literary Digest* of the United States reported the election accurately, the latter writing that 'The Democrats, if we may classify as such the parties of

[10] *Ibid.*, pp. 87–89.

[11] Robert Tombs, *France 1814–1914*, Longman, London, 1966, p. 463; Pierre Sorlin, *Waldeck-Rousseau*; A. Colin, Paris, 1966, p. 388; Herman Lebovics, *The Alliance of Iron and Wheat in the Third Republic, 1860–1914—Origins of the New Conservatism*, Louisianna State University Press, Baton Rouge, 1988 p. 185; Chastenet, *La République triomphante*, p. 122; Eric Cahm, *The Dreyfus Affair in French Society and Politics*, Longmans, London, 1996, pp. 104, 107; Maurice Agulhon, *The French Republic 1879–1992*, Basil Blackwell, London, 1993 [1990] p. 91; Madeleine Rebérioux 'A Radical Republic? 1898–1914' in Jean-Marie Mayeur and Madeleine Rebérioux, *The Third Republic From Its Origins to the Great War, 1871–1914*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984 [1925] p. 188, among others.

the Left—Radicals, Socialist-Radicals and Socialists—have won a majority of 10 in the Chamber'. Moderate leaders themselves acknowledged this.[12] Bourgeois political leaders had long feared the coming of a Jacobin majority in the Chamber. Now the dreaded day had come. Soon after the elections, Méline left office.

Without the support of Cavaignac, the most popular leader in the Chamber, no cabinet could survive. Three attempts to form a cabinet without his support failed.[13] Finally a Radical government headed by Adolf Brisson, in which Cavaignac as Minister of War was the dominant figure, was formed. [Appendix fig. 6a] Cavaignac's agenda was first to resolve the storm of controversy over the Dreyfus conviction and then enact an *impôt sur le revenu.*

In a move to end the controversy over the Dreyfus case, which he believed was damaging the Army, on 7 July 1898 Cavaignac reversed the previous government's policy of refusing to discuss the case and, in a speech to the Chamber, presented the three strongest pieces of evidence proving Dreyfus's guilt. The speech received a standing ovation and was voted by the deputies almost unanimously to be posted on the official bulletin board of each of France's roughly 36,000 communes. The Dreyfusards were crushed, their hopes for retrial dashed. Then, in the great reversal in the Dreyfus Affair, a review of the Dreyfus file ordered by Cavaignac himself revealed that one of the documents he had referred to in his Chamber speech was a forgery. As a result of Cavaignac's hard questioning, Colonel Henry of the army office of counter intelligence admitted responsibility for the forgery and was arrested, thus throwing into doubt all the evidence against Dreyfus. Insisting on Dreyfus's guilt and refusing to be party to a retrial, Cavaignac resigned from Brisson's cabinet. But now, when reasonable men realized that a retrial was necessary, Cavaignac had lost the power to bring down the ministry by his resignation.

Soon Brisson himself resigned and was replaced by a stop-gap ministry led by Charles Dupuy [Appendix fig. 6b] until June 1899 when René Waldeck-Rousseau established his long-lived ministry of Republican defense. [Appendix fig. 5c] That ministry provided the solution to the problem of how to insure that a Chamber having a majority

[12] Kaplan, *Forgotten Crisis*, pp. 141–143.
[13] *Ibid.*, pp. 144 145.

of deputies (Radicals, Socialist Radicals and Socialists) willing to approve legislation anathema to the wealthy, such as the *impôt sur le revenu*, would not enact it. This was the dreyfusian political revolution.

Waldeck's solution was a center coalition. Unlike previous center coalitions which had included a majority of Moderates and a minority of Radicals, Waldeck's was comprised of a preponderance of Radicals a few Socialists and a few Moderates. The 61 Moderate supporters of Waldeck's cabinet, led by the banker Aynard, would function as a veto minority without whose support the cabinet would fall. [Appendix fig. 5c] To give it a *raison d'être* and promote its longevity, Waldeck's government was presented as a 'ministry of Republican defense,' the traditional term in France for a center coalition.

Waldeck purposely designed his government [Appendix "Note on the structure of ministerial coalitions] to have a narrow majority. (His majority was twenty-five votes.) If all the Moderates had joined with all the Chamber's Radicals to support Waldeck's government, it would have had a huge majority of 'Republicans,' the theme of Republican defense would have made no sense at all, and the coalition would have tended to divide between Radicals and Moderates, as it had after the 1893 general elections thereby opening the way to a coalition of the left that could enact *an impôt sur le revenu*. Waldeck's strategy required that there could not be so many Radicals and Socialists supporting his government that they themselves would constitute a majority without the Moderate veto minority. Therefore Waldeck made sure to exclude the 'nationalist' Jacobin deputies (representing Paris) from his coalition. In the chamber of 1893–1898, Parisian Jacobins had been classified as Radicals (of the left). In the chamber of 1898–1902, they would be classed as 'nationalists' (of the right) although nothing in their philosophy or agenda for government had changed. [Appendix fig. 6c] With Waldeck's cabinet, Radicals gained access to the state patronage which they had sought but not received when Bourgeois had headed the Radical ministry in 1895–6.

The change from Méline's 'right' majority coalition to Waldeck's 'left concentration' coalition produced strong emotional side effects engendering great and long remembered bitterness as a consequence of the reconfiguration of alliances and oppositions. The Moderates were divided by their leaders into two groups with the smaller (those around Aynard) serving as the veto minority in the Waldeck coalition and the larger group (whose members felt they had been betrayed by Waldeck) opposing the ministry. The Jacobins were also split.

Waldeck included in his coalition provincial Radicals and Socialist Radicals but excluded Parisian 'nationalists'. Catholics who had been allied with Moderates inside Méline's coalition would now be opposed to Waldeck's coalition. Méline had secured the support of intransigent Catholics by not enforcing anti-clerical laws. Méline had secured the support of intransigent Catholics by not enforcing the anti-clerical laws. Waldeck would push anti-clericalism as a useful issue for provincial Radicals in their hometowns and a matter of indifference to the Moderates of the veto minority. Socialists who had been allied with Radicals inside the Bourgeois ministry would (soon) be outside Waldeck's center coalition. The results of this would become manifest when Radical governments broke strikes in the early 1900s.

Traditionally in France a center coalition was called a government of 'Republican defense'. In keeping with this tradition, Waldeck-Rousseau's government was called one of 'Republican defense'. To make 'Republican defense' plausible, Waldeck manufactured some 'threats' to the Republic and perceived others which were otherwise invisible. Though his Radical allies went along with the charade, those Moderates and Catholics who had supported Méline (and Méline himself) but now found themselves outside Waldeck's majority ridiculed the supposed threats to the Republic as imaginary.[14]

Historians, generally, have taken seriously Waldeck's claim that he was defending the Republic[15] though they have been hard pressed to discern anything more threatening to it than a blow to the hat of the President of the Republic, an angry speech by the recently returned Captain Marchand, leader of the French expeditionary force to Fashoda, and the acquittal of the patriotic poet Paul Déroulède on charges arising from a farcical attempt at a coup at the funeral of President Félix Faure. If the conventional view is accepted, the absurd conclusion that once in office Waldeck 'defended the Republic' against the Moderates he led before the general elections must follow.

With the Moderate veto-minority in place, Radicals would be unable to pursue effectively an *impôt sur le revenu*. (Thus, when the cabinet led by the Radical Emile Combes decided to seek the tax in 1904, it was soon out of office.) The center coalition composed

---

[14] *Ibid.*, pp. 148 155.

[15] Gordon Wright, *France In Modern Times*, Rand McNally, Chicago, 1960, p. 328; Alfred Cobban, *A History of Modern France*, vol. 3, Penguin Books, Baltimore, 1965, p. 56; Agulohn, *The French Republic*, p. 94.

of a preponderance of Radicals and a veto minority of Moderates would be the structure of coalition majority for most of the rest of the Third Republic. With it Waldeck-Rousseau had brilliantly solved the problem of how to prevent a Chamber containing a majority of Jacobins and Socialists from threatening the vital interests of the wealthy few.

Based on the above sketch of France's political history in the 1890s, I shall now present a hypothesis about the genesis of the Dreyfus Affair for further investigation.

In spring 1897, with Méline having been in office about a year, general elections, held every four years, were approaching. Until the elections, Méline's hold on office was secure; if his majority was small it was solid. But if in the coming elections, even a few seats more went to the Radicals or Socialists, Méline's ministry would be finished, the barrier against the *impôt sur le revenu* would be gone, and the political nightmare of the haute bourgeoisie would be realized. Since the fall of the Bourgeois Radical ministry in April 1896, the issue of the *impôt* had continued to be of high interest in the Chamber of Deputies. It promised to be a main issue in the coming elections.

What were the political leaders of the haute bourgeoisie to do? One approach was to prepare well for the coming general elections with good organization and substantial funding. Waldeck-Rousseau led this effort, raising money, reviving moribund Moderate campaign organizations, founding new ones, and coordinating them all.[16]

In a speech to a large gathering of haute bourgeoisie at the luxurious Hôtel Continental in Paris where they had come to support the campaign effort, Waldeck described the coming elections as being 'of decisive interest and of exceptional gravity.[17] Basic questions would be raised which could determine the future of Republican government and even of the country... The essential principles of the French Revolution would be challenged by a dangerous demagogy'. Waldeck explained that he was not alluding to what was known as the 'collectivist peril, nationalization of the mines, State acquisition of all means of production.... What was to be feared,' he told his haut bourgeois audience, was a 'disguised socialism, at certain times official—and fiscal'. One of the gravest events of recent years, he said, 'had occurred when, not a private person, not even a minister,

[16] Kaplan, *Forgotten Crisis*, pp. 136–141.
[17] *Ibid.*, p. 140.

but the president of the council of ministers himself [Léon Bourgeois] had formulated and expressed the opinion that the tax should be a means to re-establish equality in the battle between those who possess more and those who possess less. All socialism,' stated Waldeck 'is revealed in this formula'.

But might there have been another approach to dealing with the problem posed by the coming elections? As an alternative to winning an election in which the *impôt sur le revenu* would be a central issue, haute bourgeois leaders might have sought to shift the ground of contention and raise a different issue for prominence in the public's mind. That issue, I propose as a hypothesis, was the Dreyfus Affair. Several things suggest that this might have been done. One is that such a scheme would have made sense. Second was the fact that the haute bourgeoisie's control of organs of publicity and communication gave its leaders the tools for stirring a public controversy such as was the Dreyfus Affair. Third was the fact the general elections which normally would have taken place in September 1897, four years after the elections of 1893, were postponed six months to May 1898 and that it was precisely during those six months that the Dreyfus Affair became a mammoth issue that absorbed the attention of the French public.[18] It was those six months that witnessed the vast outpouring of articles, posters, post cards, street-demonstrations, and duels inspired by the Dreyfus Affair. Godefroy Cavaignac observed, 'The Dreyfus Affair suspended for six months the normal and regular life of the nation . . . in the legislature itself, fiscal reform and labor laws were put aside' while attention was absorbed in the Affair.[19] Was it mere coincidence that this six months preceded the general elections of May 1898?

Appendix

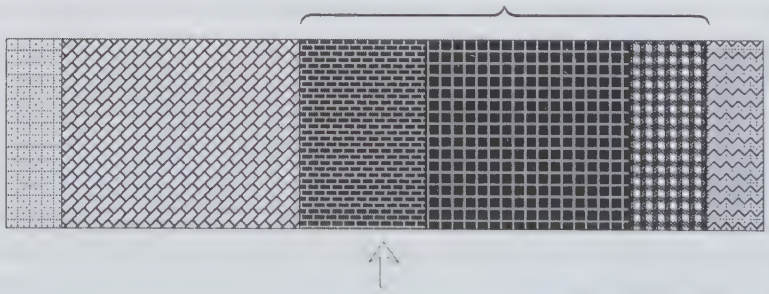
Note on ministerial coalition formation. The degree to which the person called to organize a government could design his majority by including or excluding political groupings as he saw fit tends to be underestimated by English speaking historians from countries with a

[18] Chastenet, *La République*, p. 110.

[19] Henriette Dardenne, *Godefroy Cavaignac: Un républicain de progrès aux débuts de la 3e République*, Colmar, 1969, pp. 496–497.

two-party parliamentary system (England) or a presidential system (the United States). They tend to believe that majority coalitions emerge naturally, independent of the active direction of an organizing prime minister. That this is not so is readily seen in Israel with its multiplicity of political parties resulting from its system of proportional representation in which voters vote for a political party rather than an individual representative. There the prime minister is able to assemble a majority from virtually any combination of parties. When Ehud Barak was prime minister, the coalition that supported him included Labor (secular, in favor of the Oslo 'peace' agreements), Shas (religious, Sephardi, lukewarm toward the 'Oslo peace process'), and Meretz (anti-religious, Ashkenazic, enthusiastic about the 'Oslo peace process'). After this coalition had fallen apart, Barak contemplated forming a coalition from a different yet equally diverse assortment of parties. One way of testing my claim that Waldeck designed his coalition so that it would have a Moderate veto minority would be to determine if the ostensible differences cited by historians between those Moderates who supported Waldeck's government and those who opposed it (their beliefs about the guilt or innocence of Alfred Dreyfus and their pro- or anti-clerical attitudes) were evident before the formation of Waldeck's ministry. If I am correct, these differences, if they existed at all, would have emerged after, not before Waldeck's creation of his coalition.

Figure 1. *A diagrammatic representation of the Chamber of Deputies, its party composition and majority coalitions used in this appendix*



The different shaded areas represent the various political "parties" or groupings in the Chamber.

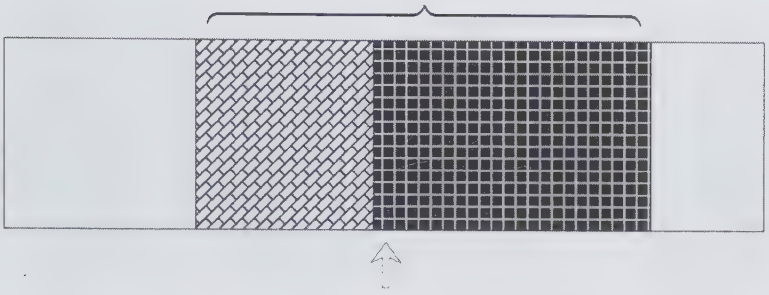
The bracket represents the coalition supporting the government in office.

The arrow represents the center of the Chamber with half its members to the left and half to the right.

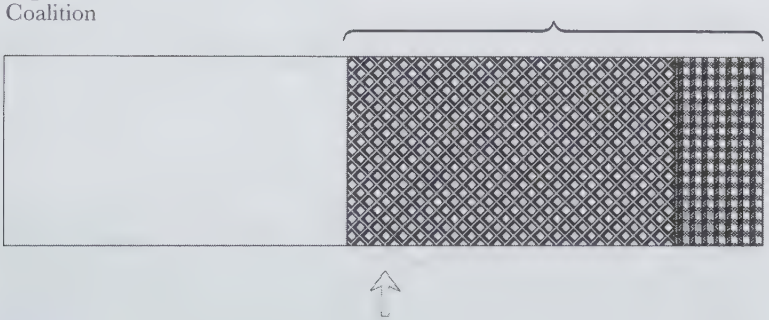
Figure 2. *Patterns of Ministerial Coalition*

a) Center Coalition

This was commonly called a "Ministry of Republican Defense."



b) Right Coalition



c) Left Coalition

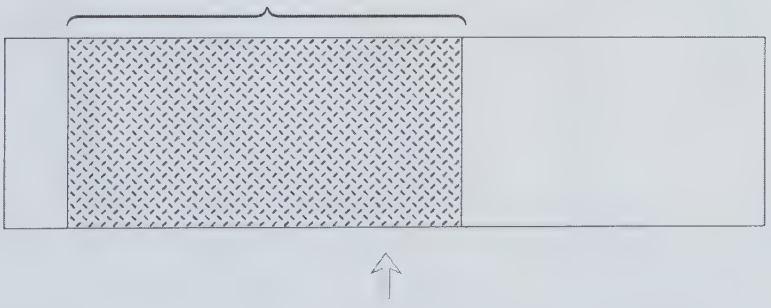
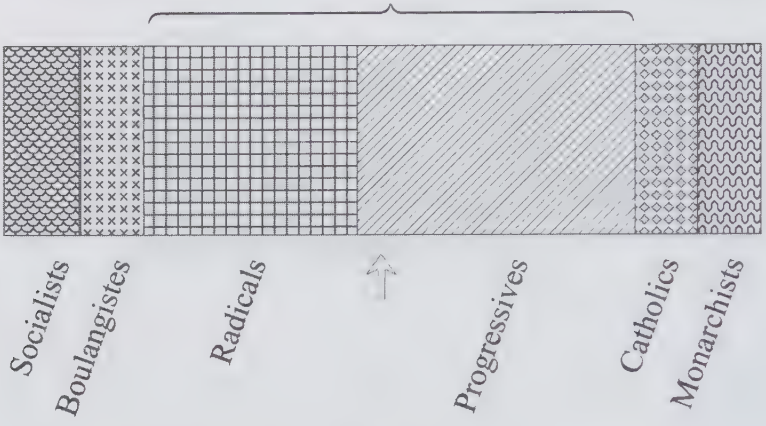


Figure 3. *Ministerial Coalition 1889–1893*



Ministry of "Republican Defense" in which Radicals and Progressives set aside their party programs in order to "defend" the Republic.

Figure 4. *Composition of Chamber 1893–1898*

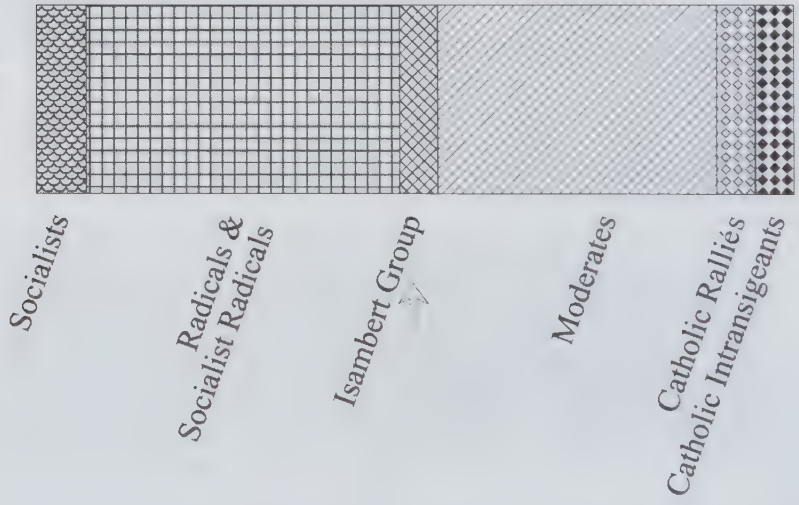
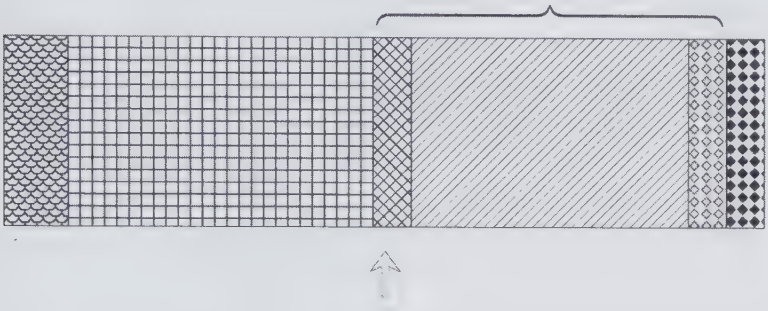


Figure 5. *Ministries 1893–1898*

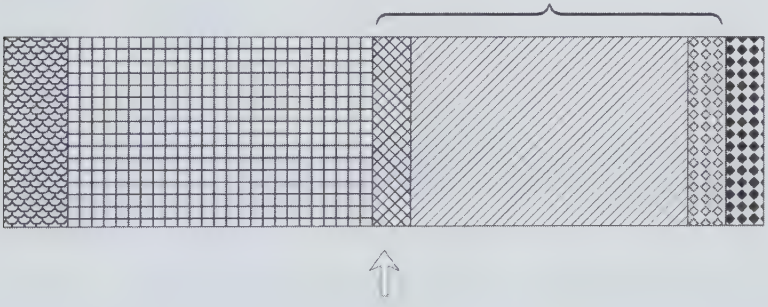
Prime Minister

a) Jean Casimir-Perier
December 1893–May 1894



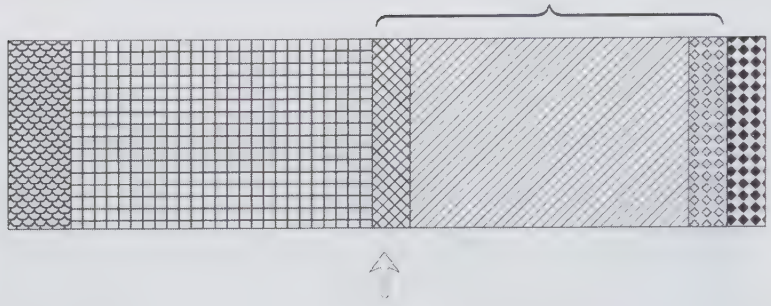
After the fall of Casimir-Perier's government, Bourgeois tries but fails to form a coalition of Radicals and a few Moderates that would enact an *impôt sur le revenu.* Charles Dupuy then forms a government supported by essentially the same coalition as Casimir-Perier's.

b) Charles Dupuy
May 1894–January 1895



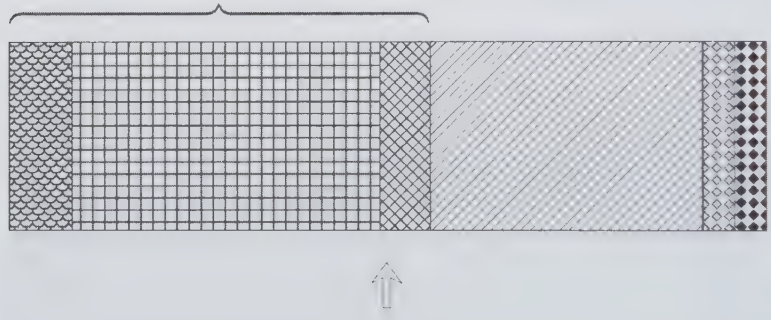
With fall of Dupuy's government, Bourgeois was reportedly ready to form a "homogeneous" coalition of the Left including Radicals and Socialists. Refusing to be party to this, President of the Republic, Jean Casimir-Perier (he had been elected after the assassination of President Sadi Carnot on 24 June 1894) resigns. Félix Faure replaces Casimir-Perier as president and designates the Moderate Alexander Ribot to form a government supported by the Right. Lacking a solid majority, Ribot's ministry falls. Bourgeois forms a government supported by a "Homogenous" coalition of the Left.

c) Alexandre Ribot
January 1895–October 1895



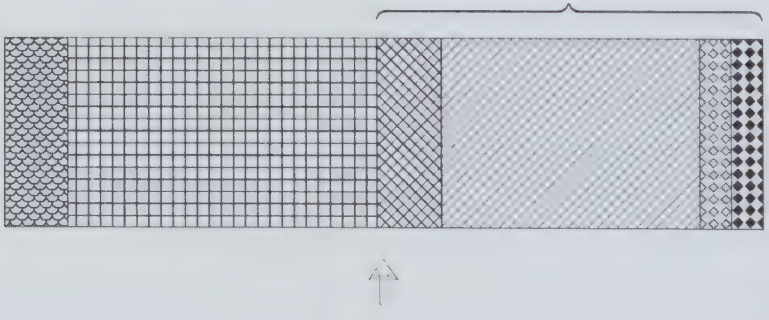
Lacking a solid majority, Ribot's ministry falls. Bourgeois forms a government supported by an 'homogeneous' coalition of the left.

d) Léon Bourgeois
November 1895–April 1896



Bourgeois resigns due to Senate opposition and, it appears, financial threats. Jules Méline, who forms a "Homogenous" Coalition of the Right, replaces him.

e) Jules Méline
April 1896 June 1898

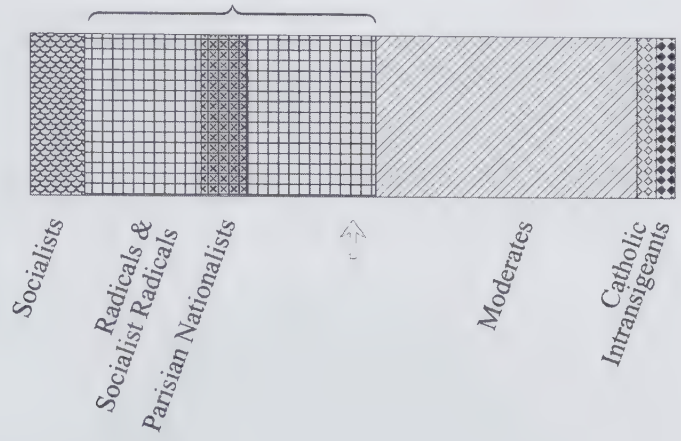


Méline resigns after the general elections of May 1898 which result in his losing his majority.

Figure 6. *Ministerial Coalitions following the General Elections of May 1898*

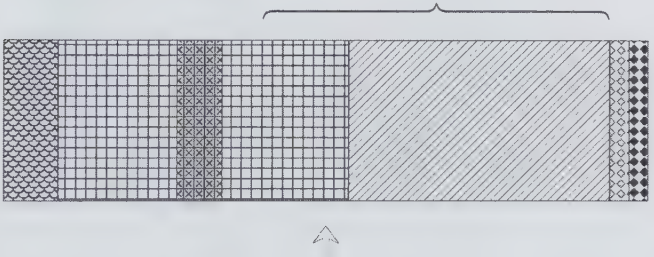
Prime Minister

a) A. Brisson
June 1898
October
1898



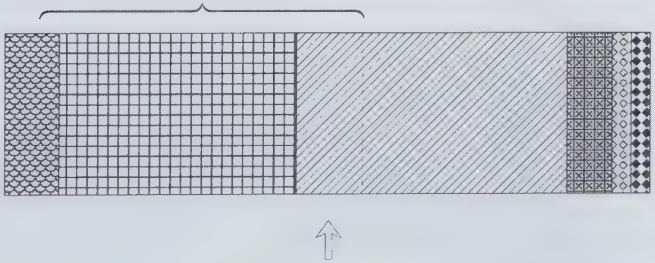
Godefroy Cavaignac is the "strong man" of this cabinet.

b) C. Dupuy
November
1898–
June 1899



Coalition includes Moderates plus a few Radicals.

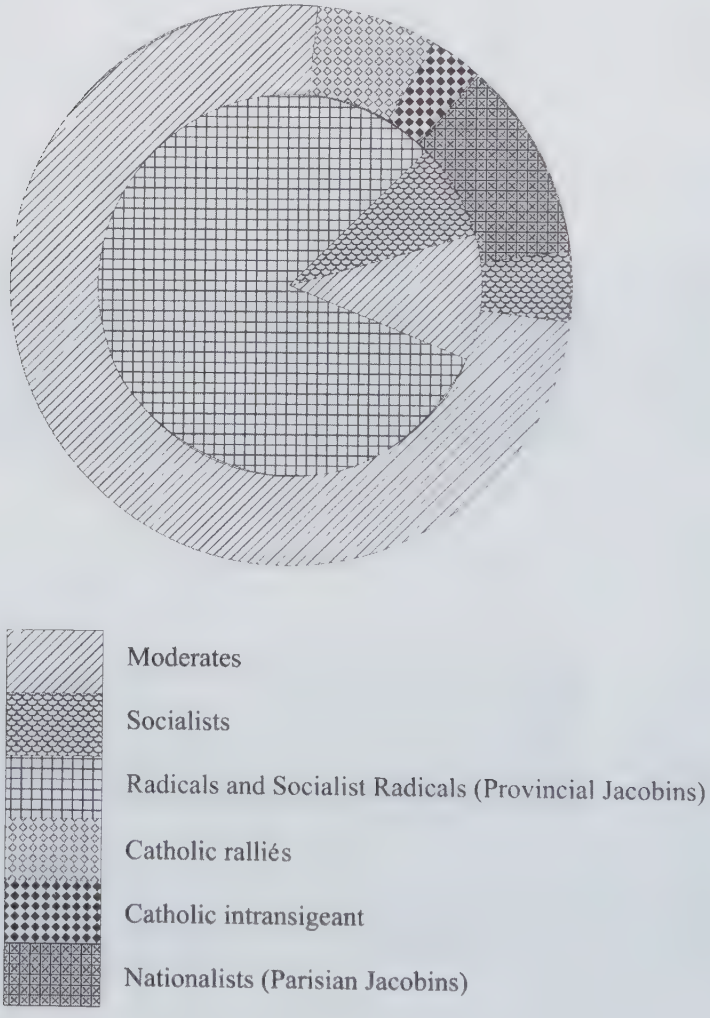
c) René
Waldeck-
Rousseau
June 1899
June 1902



Coalition includes a preponderance of Radicals and Socialist Radicals, some Socialists and a "veto minority" of Moderates. Parisian Nationalists are excluded as are Catholics and the majority of Moderates. Waldeck-Rousseau claims to be "defending the Republic."

Figure 7

In June 1899 the position of many Parisian Jacobins (now called "Nationalists") ostensibly shifted from "left" to "right" although their political philosophy and agenda for government remained unchanged. The ostensible shift of Paris Jacobins from "left" to "right" coincided with their exclusion by Waldeck-Rousseau from the coalition majority he formed at that time. Confusion about this presumed shift from "left" to "right" would be avoided if, instead of a right-to-left mapping of political groupings, one which classed them as being inside or outside the majority coalition would be employed. (See "Note on ministerial coalition formation," above.) With such a classification of political groupings, Waldeck-Rousseau's coalition could be depicted as:



'IN THIS GREAT, HAPPY AND ENLIGHTENED COLONY:' ABRAHAM DE SOLA ON JEWS, JUDAISM AND EMANCIPATION IN VICTORIAN MONTREAL

Richard Menkis

In the fall of 1855, a number of Montreal Jews gathered with the Reverend Abraham de Sola, the spiritual leader of the Sephardic congregation Shearith Israel, to mark a significant step towards the full political emancipation of the Jews of England. They had received the news that for the first time, a Jew, David Salomons, had been elected Lord Mayor of London without any opposition or conditions imposed.[1] Canadian Jews, like their non-Jewish Anglophone brethren, keenly followed events in Great Britain,[2] and on this occasion de Sola and his congregants rejoiced in 'the progress [that] the mother country was, if slowly, yet surely making towards the complete emancipation from the last relics of intolerance'. But they also hoped that Great Britain would soon enact the 'blessings of a sounder and more impartial legislation, as in this great, happy and enlightened colony, which freely opens its halls of legislature and of learning, its posts of dignity, of honor and of trust, to all'.[3]

Montreal's Jews felt that they had a good reason to be smug. In 1831 the Legislative Assembly of Lower Canada had passed 'An Act to declare the equality of persons professing the Jewish Religion', and with royal assent granted a year later, Jews had their full legal

---

[1] Previously, when he had been elected sheriff and alderman, special legislation was required to allow him to take an acceptable oath, and in 1851 when he had been elected to Parliament, he could not stay in his seat because he refused to swear the oath 'on the true faith of the Christian'. On Salomons and his political context, see David Feldman, *Englishmen and Jews: Social Relations and Political Culture, 1840–1914*, Yale University Press, New Haven, 1994, pp. 44–45, and the literature cited there.

[2] Michael Brown, *Jew or Juif? Jews, French Canadians and Anglo-Canadians, 1759–1914*, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1987, pp. 7 66. De Sola had little cultural contact with French Canada.

[3] As reported in the Montreal *Herald*, 3 November 1855 and in the *Occident* (January, 1856): 497, and previously recorded in Benjamin G. Sack, *History of the Jews in Canada*, Canadian Jewish Congress, Montreal, 1945, pp. 157–159.

and political equality confirmed, well before the mother country.[4] And in fact, many Jews did hold significant political offices in early Montreal and Quebec. But de Sola also acknowledged that some Jews were ambivalent about the new freedoms for the Jews. They feared that

> the cause of Jews, rather than Judaism, would be advanced thereby; and that the bestowal of the fullest amount of political emancipation would rather prove detrimental to. . . . religious interests than otherwise.[5]

No Jew on Canadian soil, either before or during de Sola's lifetime, has left as full a body of writings confronting the implications of the new relationship between Jews and the state.[6] As such, an analysis of de Sola's views on this topic can contribute to the comparative study of Jewish emancipation. I subscribe to the current historiographic trend to eschew the older, futile search for one pivotal point in the turn to a Jewish modernity in favor of an approach which acknowledges that in 'Every place, every time, every group, could manifest different results in different permutations'.[7] Because there has been very little research examining the attitudes of non-Christians towards state-building in nineteenth-century Canada, an analysis of de Sola's attitudes can also offer a comparative perspective to the history of state, society and religion in Victorian Canada.[8]

[4] For some discussion of the political context of the legislation, see Richard Menkis, 'Antisemitism and Anti-Judaism in Pre-Confederation Canada', in Alan Davies, ed. *Antisemitism in Canada: History and Interpretation*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, 1992, pp. 16–17 and Sheldon J. Godfrey and Judith C. Godfrey, *Search out the Land: The Jews and the Growth of Equality in British Colonial America, 1740–1867*, McGill-Queen's University Press, Montreal and Kingston, 1995, pp. 171–189.

[5] *Occident* (January, 1856): 499.

[6] There are a number of bio-bibliographic works on de Sola, most notably Evelyn Miller, 'The 'Learned Hazan' of Montreal: The Reverend Abraham de Sola, LL.D.: 1825–1882', *American Sephardi* 7–8 (1975): 23–43, and more recently Anne Joseph, *Heritage of a Patriarch: Canada's First Settlers and the Continuing Story of these Families in Canada*, Septentrion, Sillery, Québec, 1995, in various places between pages 216–328. With the exception of the works by Michael Brown and Gerald Tulchinsky, referred to in these notes, there has been very little critical work examining de Sola in his Montreal and international contexts.

[7] Jonathan Frankel, 'Assimilation and the Jews in Nineteenth-Century Europe: Towards a New Historiography,' in Jonathan Frankel and Steven J. Zipperstein, eds., *Assimilation and Community: The Jews in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 31.

[8] For some recent discussions on religion and the state in Canada, see the essays collected in David Lyon and Marguerite van Die, eds. *Rethinking Church, State and Modernity: Canada between Europe and America*, University of Toronto Press, Toronto,

I

Abraham de Sola was an outspoken advocate for political and social equality from the time of his arrival in Montreal. Although Great Britain's movement towards the total emancipation of the Jew was quite advanced by the middle of the nineteenth-century, de Sola bristled at the remaining restrictions. He was intimately aware of the London-Jewish scene: Born in London in 1825, his father was David Aaron de Sola,[9] a central religious figure in Bevis Marks, the oldest and most prestigious Sephardic congregation in England. Abraham was himself active in communal affairs there from his late teens, and experienced first-hand Jewish insecurity which resulted from ongoing prejudice and the incomplete emancipation. While in London, de Sola worked on a translation of *Chizzuk emunah*, a classic anti-Christian polemic written by the Karaite Isaac Troki. De Sola believed that Troki's use of Biblical texts made it an effective weapon against bibliocentric evangelists calling for the conversion of the Jews. Some of the members of his community were keen on the work, and the wealthy philanthropist and international intercessor on behalf of the Jews, Sir Moses Montefiore, rewarded de Sola with a silver cup when he saw some of the translation. But as de Sola would later write to his colleague and (on-and-off) friend, Isaac Leeser,[10] he suspended his work for political reasons, because of

> the opinion expressed by several friends holding a commanding position in our community . . . that its appearance would be very mal à propos at a time when it was expedient to use every means to prevent

2000. There is clearly a need, however, for examinations of the interaction of non-Christians with the Canadian state in order to deepen our understanding of the relevant problems. For the most complete discussion of the ealiest Jewish presence in Canada, see Gerald Tulchinsky, *Taking Root: The Origins of the Canadian Jewish Commnunity*, Lester, Toronto, 1992.

[9] The most detailed description of the life of David Aaron de Sola came from Abraham de Sola's pen, and it is both literally and metaphorically a filiopietistic work. See his *Biography of David Aaron de Sola. Late senior minister of the Portuguese Jewish Community in London*, Wm. H. Jones & Son, Philadelphia, 1864. The pamphlet probably appeared, in fact, in 1865. For the best description of the orthodox milieu at the time of David Aaron de Sola, see Steven Singer, *Orthodox Judaism in Early Victorian London, 1840–1858*, Ph.D. thesis, Yeshiva University, 1981.

[10] On the irascible Leeser, see Lance J. Sussman, *Isaac Leeser and the Making of American Judaism*, Wayne State University Press, Detroit, 1995. Real tensions emerged after Leeser's harsh review of one of de Sola's translations.

> those from having a pitchon peh[11] [to oppose] the emancipation of the Jews on the grounds that Christianity would thereby be endangered. I recollect one gentleman remarking-Sir R Inglis[12] can't hold up the Book in the House [of Commons] and say 'These Jews declared they don't interfere with Christianity but what is the true case? Look at this *blasphemous*[13] production'. That it would be the means of creating ill feeling against the yehudim[14] at that time I could not deny & so 'acquiesced in the decision' that it would be desirable to defer its publication . . .[15]

But in Canada, and on his own, de Sola had no reservations about pursuing the work, nor did he hold back from demonstrating his own forceful pro-emancipation stance. Hardly a year had passed from the time of his arrival in Montreal, when he addressed the Montreal Mercantile Library Association in April, 1848 on the topic of the history of the Jews in England. Before an audience of Jews and non-Jews, de Sola commented on both the disabilities in England and the differing condition in Canada. He surveyed the medieval persecutions of the Jews, and the movement towards emancipation from the middle of the eighteenth century on, but noted with regret that full emancipation had not been achieved, and that opponents to Jewish equality continued to raise wrong-minded arguments. De Sola objected, for example, to the classic anti-emancipation argument that Jews could not identify themselves with the land in which they lived, because they expected a messiah to return the Jews to the Land of Israel.[16] Nonsense, according to de Sola; first of all, a

---

[11] In Hebrew characters in the original. Translates as 'pretext'.

[12] A leading opponent of Jewish emancipation who fought against the weakening of Christianity in the country, and saw the Parliament as the most important battlefield to preserve England's Christian character. See, for example, Feldman, *Englishmen and Jews*, pp. 33–34, 42, 44, 57.

[13] Emphasis in the original.

[14] In Hebrew characters in the original. Translation: Jews.

[15] Unpublished letter, *Archives of the American Jewish Historical Society*, New York, *P-20, Abraham de Sola to Isaac Leeser, 7 April 1848.

[16] This argument was a mainstay of conservative opposition to Jewish emancipation. See, for example, Jacob Katz, *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770–1870*, Harvard University Press, Cambridge, MA., 1972, p. 94 for just one example. The argument had appeared in a Canadian context during the infamous Hart affair, when Aaron Hart was refused a seat in an elected Assembly because he was a Jew. One of the opponents of giving political rights to the Jews included in his argument that Jews did not want citizenship because they are waiting for the Messiah, 'their prince', and cannot show allegiance to any other political entity. See *Le canadien*, 2 March 1808, pp. 57–8.

Christian who believed in the Second Coming could be accused of ultimate disloyalty to the state. Besides, de Sola argued that there was no justification for this approach in the Jewish tradition and delivered, according to a press report

> . . . . . a most unqualified denial to the assertion [of disloyalty]; for . . . every Israelite was scripturally bound to pray for, and promote the welfare of the country in which he dwelt, that [the] Rabbins and teachers inculcated the same doctrine, and that experience had shown the falsity of the supposition, since Jews in every stage of their history had fulfilled offices of trust and importance, the duties of which they had most honorably and successfully discharged.[17]

De Sola also made it clear that despite the sense of civic duty of English Jews such as the Rothschilds, or Moses Montefiore, Jews were still in the 'humiliating position' of not being able to take up a seat in Parliament, and he denounced the disabilities 'which still disgraced the political code of Great Britain'.

It was because de Sola was aware of these disabilities that he appreciated the special circumstances prevailing in British North America, namely the 'complete and thorough emancipation of the Jews in Canada from any kind of political thralldom'.[18] He reassured his audience that Montreal had already benefited from the civic commitments of its Jews, and would continue to do so in this atmosphere of tolerance. De Sola may well have been addressing suspicions about Jewish civic spirit in Montreal. In 1849 one of de Sola's congregants, Samuel Benjamin, was elected as councilman in Montreal. After the election Benjamin stated, according to a paraphrase in the press, that

> it was too often asserted that a Jew had no ambition except to make money [and it] would now be his ambition to show himself worthy of them by his conduct for the post for which he had been chosen.[19]

De Sola wholeheartedly agreed with Benjamin's response to those suspicions, and sought to remind his non-Jewish audience of the morality and benefits of embracing the Jew as a citizen.

---

[17] The most complete report on the lecture appeared in the *Occident* (June, 1848), pp. 143–149, which included a report from the Montreal *Transcript and Commercial Advertiser*.

[18] *Occident* (June, 1848), p. 148.

[19] As reported in the London *Jewish Chronicle*, 20 April 1849, p. 227.

De Sola appreciated more than just the political freedoms offered to the members of his local Jewish community. It grieved him that Jews were denied access to Oxford and Cambridge Universities in England, but he took heart in the situation in Montreal. McGill College appointed de Sola as lecturer in Hebrew in 1848, and five years later he was given the title of Professor of Hebrew and Oriental Literature. In 1858, he was given an honorary Doctorate and six years later the College asked him to deliver the address to the graduating class, an event which he viewed with great pride. He informed Leeser that the gesture revealed the 'liberality of the College authorities, for tho' there are Jewish professors, I believe no one has yet been entrusted with giving parting moral advice to graduates'. He was equally thrilled that for the first time the address was going to be printed with the proceedings of the convocation.[20] De Sola thus had a large audience when he praised McGill for its tolerance, and used the occasion to call on its graduates to emulate their school for the good of humanity:

> Carry forth with you, gentlemen, the noble lesson taught by your Alma Mater, who receives into her fostering bosom every race, nationality and creed. And be assured that if this example were more generally followed abroad, and if men would as assiduously seek points of agreement as they seek points of difference, much of the acrimony, uncharitableness and ill-will that now array God's children against each other, would soon disappear. . . .[21]

So once again, Abraham de Sola publicly expressed his deep attachment to the tolerance in 'this enlightened colony,' and encouraged other states and non-Jews in general to do the same.

II

In addition to praising the virtues of emancipation to non-Jews, de Sola had to calm the fears of some Jews. At the meeting honoring

[20] Unpublished letter, Abraham de Sola to Isaac Leeser, 12 May 1864, Leeser Collection, Center for Judaic Studies Library, University of Pennsylvania. This letter has also been cited in Tulchinsky, *Taking Root*, p. 45.

[21] Abraham de Sola, Valedictory Address to the graduates in arts of the University of McGill College, Montreal, delivered at the annual convocation, Tuesday 3rd May, 1864. M. Longmoore & Co., Gazette Steam Press, Montreal, 1864, p. 5.

David Salomons, de Sola alluded to Jews who had some doubts about the benefits of emancipation because of the possible harm to religious tradition if the Jews were to be accepted in society without restrictions. This view, expressed in Montreal, paralleled the comments of Jews in traditionalist circles in London, where some even argued, with Christian opponents of emancipation, that the Jews were meant to dwell apart from other nations.[22] Although de Sola respected the intentions of those who wished to protect the Jewish tradition—after all, it was his intention too!—he ultimately argued that their objections to emancipation were misguided. He was more accommodating to modern society than these traditionalists in his insistence on assuming both the benefits and challenges of emancipation.

De Sola developed three arguments to justify his position. From biblical history, he said, we learn that achieving a high station in non-Jewish society did not, *a priori*, lead to a non-traditional life. Moses was raised in a non-Jewish court, but became Israel's greatest leader and prophet. De Sola also spoke of the exploits and characters of Nehemiah and Mordechai, who served both kings and community. He became most explicit with the examples of Hanaiah, Mishael and Azariah, who along with Daniel, refused to eat the king's food (Daniel, chapter 1):

> Hananiah, Mishael and Azaria, held places of power and trust in Babylon; yet they would not eat of the King's table. Nor does emancipation compel Israelites to eat but as their law enjoins. Their most important prophecies were from the mouth of Daniel, and he was 'ruler over the whole province of Babylon'. (Dan. 2:48)[23]

De Sola also used post-Biblical examples to advance his case. He offered an image of Maimonides (not shared by all his contemporaries) as a hero, a prototypical modern in his commitment to reason, Jewish learning and success in the non-Jewish world. If for other Jews, such as Samson Raphael Hirsch, Maimonides was suspect because his system originated from outside of Judaism, to de Sola Maimonides was 'that man of mental might', the court physician

[22] For an extended discussion of the debate over the desirability of emancipation and its consequences within the orthodox Jewish community of England, see Singer, *'Orthodox Judaism in Early Victorian London'*, pp. 94–127, with a discussion of the upper class traditionalist viewpoint on pp. 99–109.

[23] *Occident*, January, 1856, p. 500.

and scholar who proved that a Jew could benefit by accepting what the outside world had to offer. He added others to that list, such as the great and complex figure of Isaac Abravanel, a self-assured commentator on the Bible who served in the Court of Ferdinand and Isabel.[24] These two figures had evidently been favorites of his father as well, and here Abraham de Sola offered them to a new generation in his attempt to justify a benevolent outlook towards the non-Jewish world.[25]

De Sola's last pro-emancipation argument was psychological, with a thinly-veiled threat. Ambition, he argued, was a God-given quality of human beings, and could not be suppressed, and 'none hug their chains but those mentally crushed'. As such, any attempt to suppress the natural desire to advance is unnatural and unhealthy. De Sola also proposed that if Jews could not achieve their aims within the context of emancipation, their ambition would be 'perverted' and would force them to leave the Jewish community and Judaism completely. As an example he gave the case of the Jews in 'continental countries, especially Germany', where the Jews suffered disabilities, including being denied university positions and as a result

> an honorable ambition, not being permitted by the state to find the scope it sought, had run riot. . . .[and] in emancipating themselves from civil disabilities emancipated themselves from Judaism and all religious restraints.

De Sola thus dangled in front of the Jewish opponents of emancipation the examples of talented Jews from German lands who converted in order to gain access to institutions of higher learning.[26] Ambition was natural, according to de Sola, and if wrongly thwarted

[24] On Maimonides as reinvented by moderns, see Michael A. Meyer, 'Maimonides and some Moderns: European Images of the Rambam from the Eighteenth to the Twentieth Century', *CCAR Journal: A Reform Quarterly*, Fall, 1997, pp. 4–15. On the complex attitude of Abravanel towards innovation and tradition, as well as individualism, see Eric Lawee, *Isaac Abravanel's Stance Toward Tradition*, State University of New York Press, Albany, 2001. For the modern interpretations and mythologizations of Abravanel, see Jean-Christophe Attias, 'Isaac Abravanel: Between Ethnic Memory and National Memory', *Jewish Social Studies* ns 2 (1996), pp. 137–155.

[25] Abraham de Sola, *Biography of David Aaron de Sola*, p. 51.

[26] For a summary of the situation in German universities at the time, see Michael Brenner, 'Between Revolution and Legal Equality', in Michael Meyer, ed. and Michael Brenner, assistant ed., *German-Jewish History in Modern Times: Volume 2: Emancipation and Acculturation, 1780–1871*, Columbia University Press, New York, 1997, pp. 270–272 and 313–315.

the results could be disastrous for Jews and Judaism. Emancipation, in short, was both an explicit and hidden 'blessing'.

But Abraham de Sola knew that the challenges facing contemporary Jewry were far more nuanced than he admitted when addressing the Jewish doubters of emancipation. He sensed, as a modern clergyman serving a population with a high degree of integration into non-Jewish political and social life, that he would have to confront those who felt a weakened commitment to the bonds of traditional Jewish practices and beliefs. And he knew that very real conflicts existed as to how to divide commitments of time and other resources between synagogue and the rest of their lives. To address these tensions, de Sola attempted to convince his congregants from the synagogue pulpit that they must hold on to a multifaceted notion of freedom, one which differentiated between freedom and religious conformity.

This message came through clearly in several of his sermons on the Festival of Passover, the celebration of the redemption of Israel from the bondage of Egypt. In de Sola's interpretation of the moral lessons of the story, he gave fairly short shrift to physical and even political freedom. What was far more significant to him was a fear that a new self-imposed slavery would take hold. In the post-emancipation age of voluntary identification with the Jewish community and Judaism, he was concerned that Jews would be slaves to social pressures. Already in his first Passover in Montreal, in 1847, he insisted that

> God did not deliver us from an enslavement of the body that we should suffer an enslavement of the mind. He did not lead us with a wide hand and an outstretched arm from a land in which we bent to the yoke of cruelty and oppression that we should enslave ourselves in lands where liberality and tolerance exist.[27]

De Sola also used the occasion of another Passover sermon to complain that contemporary Jews were behaving as slaves in their drive towards reforming Judaism. He was himself an advocate for some mild changes in the liturgy, and continued the practice of regular English sermons, which had only been a recent feature in the Sephardic

[27] Unpublished sermon by Abraham de Sola, 'The Passover', (1847), National Archives of Canada Jewish Congress (Montreal) (hereafter CJCNA), MC 13, Box 1/File 8.

congregation in London. However, he was outspoken in his animosity towards what he saw as the extremism of those who wanted to change the liturgy from Hebrew to English, or who encouraged dispensing with traditional Sabbath observances. He wondered about the freedom of those Jews whom he considered to be subservient to the critical scrutiny of the outside world:

> Thus let but a flippant world laugh at rites and institutions which have been sacredly observed and revered by Israelites for thousands of generations as being in the highest degree authoritative and as best conducive to the welfare and preservation of Judaism. I say let but the world point the finger of ridicule to these, and the slave to its opinion will immediately discover and pronounce them to be absurd, inconsistent with the enlightenment and the present age, and therefore to be done away with.[28]

Abraham de Sola advocated an orientation opposed to what he considered to be religious subservience, and offered an accommodation which he deemed rooted in the history of Judaism, and totally acceptable in the society in which Montreal Jewry was living. At a time when Jews were looking for a language to express their notions of how Judaism could adapt to the modern era, de Sola argued for an 'orthodoxy' infused with 'religious consistency'. As we shall see, consistency would become an often-repeated term, one which signified a full-hearted, even courageous, commitment to past practices in new, open and challenging social circumstances.

To illustrate his point on the proper method of adapting to the modern condition, Abraham de Sola offered various familiar role models from the past. But the most interesting examples were from his own times. On occasion, he narrated his own life as a kind of morality play for emancipated Jewry. The minister, who was always proud of his affiliation with McGill, had much to say to his synagogues' Board of Trustees after he was notified of the bestowal of honorary Doctor of Laws from McGill in 1858. He was convinced that the award would be of interest to them

> not only as evincing the spirit of enlightened liberality which has actuated the Governors and Faculties of McGill College, but as evidencing

[28] Unpublished sermon by Abraham de Sola, 'The Passover', 1850, CJCNA, MC 13, Box 1/File 8, *De Sola Sermon*. For examples of de Sola's hostility towards Reform Judaism, see Tulchinsky, *Taking Root*, especially pp. 46–7.

> the cheering fact that in Montreal at least there is no bar, unless our own want of self-respect erect it, to prevent the Israelite from reaching that goal which all right thinking men aspire to attain.[29]

And for his congregants, who were among the most wealthy and ambitious in the Jewish community, he had a sporting metaphor to illustrate that there need be no sacrifice of religious observance:

> I am not the less grateful that, thank God, the field of preferment and of honor is here open to us [in Canada] equally as to Christians, to run the fair race without sacrificing one iota of our religious consistency.[30]

In other words, his own natural ambitions were happily not thwarted in Canada, nor did they require him to abandon his religious commitment. This self-aggrandizement was concomitantly a suggestion on how to navigate the sometimes treacherous waters of modern open society. De Sola apparently conveyed this message widely. When Sabato Morais, the Philadelphia-based minister and leading figure of nineteenth-century North American Judaism,[31] delivered a eulogy of de Sola he mentioned the Montreal minister's powerful commitment to orthodoxy, and referred specifically to the honorary doctorate from McGill:

> Abraham De Sola bore a title conferred by an institution in which his learning set for him a professor's chair. He appended to his name the epithet of 'Doctor of Law', as an evidence of the appreciation of non-Israelites for a consistent Jew, whose varied knowledge benefited the community at large.[32]

Six years after the honorary doctorate, de Sola had occasion to offer another, even more elaborate role model for the possibility of living an emancipated but traditional Jewish life. In the fall of 1864, during

---

[29] Abraham de Sola's letter of 4 May 1858 was preserved in the minutes of the Trustees Meeting of Shearith Israel, 15 May 1858. I have used the transcription by Louis Rosenberg in the Louis Rosenberg Collection in the National Archives of Canada, (MG 30, C119, volume 23) because he transcribed materials that do not seem to have been preserved.

[30] *Ibid.*

[31] Arthur Kiron, 'Golden Ages, Promised Lands: The Victorian Rabbinic Humanism of Sabato Morais', Unpublished Ph.D. thesis, Columbia University, 1999, especially pp. 87–124 on the London background which very much resembled—and overlapped with—Abraham de Sola's own background in London.

[32] Sabato Morais, 'An address at the funeral of Dr. A. De Sola [1882]', Unpublished address, Morais Collection, Center for Judaic Studies Library, University of Pennsylvania.

the week when the Biblical portion of Noah was read in the synagogue, de Sola spoke on the occasion of Moses Montefiore receiving the honor of the freedom of the city of London.[33] Moses Montefiore's exploits had captured the imagination of Jews far and wide,[34] and Michael Brown has shown how this also held true in Canada.[35] The 'lessons' of Montefiore's life, however, were as pliable as any myth, and de Sola had his own take. De Sola, in fact, had a fascination with Montefiore throughout his life. As a youth he wrote a fictionalized account of Montefiore's time in Turkey in the early 1840s in a copybook, and from Montreal de Sola did not miss an opportunity to inform the elder statesman of his achievements in the New World.[36]

In his address, the Montreal minister made explicit why he thought the example of Montefiore should be placed before contemporary Jews. To begin, de Sola elaborated on the subject of the weekly Biblical reading, Noah. Despite the potential ambiguity of the phrase that Noah was 'a righteous man and perfect in his generations' (Genesis 6:9)—an ambiguity which led some interpreters (Sanhedrin 108a) to suggest that being the most righteous at a time when God decided to destroy the whole generation was not necessarily a great achievement—de Sola insisted on Noah's righteousness in more positive terms. Following the commentary of Abraham ibn Ezra, he insisted that Noah was both righteous in actions and in intent, not just in his own generation but until the very days of Abraham, as Noah lived until Abraham was fifty-eight. Another Sephardic commentator, Nahmanides, also insisted upon the absolute righteousness of Noah, and de Sola cited him approvingly as well. In the end, the

[33] Abraham de Sola, *Ish Tsaddik The Righteous Man: A Sermon, Commemorating the Bestowal of Public Honors on Sir Moses Montefiore by the City of London: Preached in Montreal on Sabbath Noah, 5625, by the Rev. Professor de Sola, Ph.D.* (n.p.: 1864).

[34] For a multifaceted discussion of the life and career of Moses Montefiore, see the articles in Sonia and V.D. Lipman, ed., *The Century of Moses Montefiore*, Littman Library by Oxford University Press, London, 1985, and on the myths, see in that volume the article by Marilyn Lehrer with Peter Salinger, 'The Testimonials and the Legend', pp. 349–361. See also Moshe Samet, *Moses Montefiore: Reality and Myth*, Carmel, Jerusalem, 1989, (in Hebrew), especially the comments on pp. 190–192.

[35] Michael Brown, 'Moses Montefiore and Canada', *Jewish Historical Society of England: Transactions Sessions 1981–1982*, volume XXVIII & Miscellanies Part XIII, 1984, pp. 171–180.

[36] For a comprehensive listing of the connections between Abraham de Sola and Moses Montefiore, see Brown, 'Moses Montefiore and Canada', pp. 175–177, to which can be added the gift that Moses Montefiore gave to de Sola for his translation of Troki, as above, note 15.

righteousness of Noah was twofold in that he had perfect faith in his understanding of the universe and God's ways in it, and in his practice, in his exactitude in carrying out his mission and building the ark according to the perfect divine plan. And all of Noah's accomplishments were in the face of a derisive and laughing multitude, which did not understand his commitment to both God and the world.

For de Sola, the parallels to his own time were obvious. There are those who mock the righteous because of their limited vision, because 'they cannot understand that, if they are 'righteous' as Israelites, they may yet be 'perfect' in the discharge of all duties devolving upon them as citizens of the world'. But the minister reiterated what must have been a familiar refrain to his congregants by then, namely that fulfilling the obligations of Judaism need not be surrendered by good citizens:

> We will examine our history as a people, and we shall find that, from the period of the earliest progenitors of our race, a strict observance of all the requirements of Israel's religion has ever been found by our fathers to be quite compatible with the fullest and most zealous discharge of their duties as citizens of the various Gentile states into which their lot has been cast.[37]

As on other occasions, de Sola created a genealogy of justification, those examples from the past arrayed to demonstrate his point, including the oft-cited Joseph in Egypt, Ezra, Nehemiah and Mordechai in Babylonia and Persia, and Abravanel (once again). His interest on that day, however, was to refer to the very contemporary example of Moses Montefiore. De Sola hoped to convey that being traditional in practice and beliefs offered an avenue to success in civil society, and was hardly a hindrance. Montefiore did not achieve his honors from London because his gold and silver are much. . . . . but because mindful of the teaching of his religion, he freely dispensed of his great substance . . . in feeding the hungry, clothing the naked, erecting houses of prayer . . . [Montefiore] forgot not the law which his great prototype Moses commanded, 'thou shalt love the stranger', nor the instructions of Israel's teachers to help the sick, be they Jew, or Gentile.[38]

To demonstrate how great an impact the successful traditional Jew could have on the non-Jewish world, de Sola remarked not just on

[37] De Sola, *Ish Tsaddik*, p. 6.
[38] *Ibid.*, p. 8.

the honor that Montefiore had received in London, but in the printed version of the sermon added a note showing how favorably the local Montreal press received the news of Montefiore's award. The Reverend made sure to include this comment from the Montreal *Herald*: 'Be it remarked [that this honor] . . . is accorded to one of the most rigidly orthodox members of the Jewish church that could well be found, while to a more lax adherent of the ancient faith similar honors have not yet been bestowed'.[39]

Abraham de Sola was not content to leave the example of Montefiore without further elaboration, and made it clear that he wanted Jews to see that there was indeed a way of living in the world and maintaining a traditional Jewish life. Jews could choose to remove their Judaism from the public square, but they needed to be steadfast in their adherence to tradition:

> Be it then our most earnest endeavor ever to lead the consistent, uncompromising Jewish life. True, we are not called upon to proclaim our faithfulness from the house-tops, nor to declare our orthodoxy at the street corners; but we certainly are required by every feeling of self-respect, consistency, and duty, not to swerve from the strict boundary line laid down for us. . . .[40]

But how was one to maintain this boundary? For centuries, Jews in the Diaspora had developed, to use Jacob Katz's categories, moral and juridical guidelines to define the boundaries of Jewish-Gentile relations. In the Middle Ages the balance tilted towards theoretical exclusivity, with some remarkable exceptions, while in the modern era the tendency in the west was towards greater theoretical and practical acceptance of Jewish-Gentile interactions—but with attempts to delineate new boundaries. For some, such as the *maskil* Moses Mendelssohn, the theory and practice of Jewish tolerance towards Gentiles were based on the human capacity for reason.[41] With the increase of tolerance towards Jews, various Jewish groups tried to find a new language for expressing their stance towards non-Jews.

Many of Abraham de Sola's sermons, as we have seen, focused on providing examples for his audience, with the hope that these 'heroes' would convey the necessary message. On certain occasions,

[39] *Ibid.*, p. 7.
[40] *Ibid.*, p. 9.
[41] Jacob Katz, *Exclusiveness and Tolerance: Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, Oxford University Press, New York, 1961, passim.

de Sola became more explicit—or more didactic than usual—in his justification and promotion of boundaries. Already in 1847, during his first Passover sermon when he began to warn of the dangers of self-imposed slavery, de Sola insisted that it was possible to mediate religious exclusivity and social inclusivity. In speaking of the Passover, he reminded his listeners at some length that Israel is obligated to treat the non-Jew with the utmost of respect, using the classic text that Israel must show compassion because they too had been strangers in Egypt. But in trying to define boundaries, he also insisted that there were limits to interaction, and thus pointed out that the paschal lamb was not to be eaten by a 'stranger'. While he insisted that 'we are all descended from Adam, all equally the work of One God, and that therefore we are bound in our social intercourse to look upon each other as brethren and children of the same Parents, the same *Echad*,' he also warned that 'we cannot consistently join in religious or family communion with those who do not trace their descent from Abraham'.[42]

In various ways, and on numerous occasions, Abraham de Sola insisted on the legitimacy of religious exclusivity. He pressed the point particularly forcefully during several Bar Mitzvah sermons with the audience being no less the Congregation as a whole than the Bar Mitzvah. On the occasion of the Bar Mitzvah of Samuel Benjamin in 1856, de Sola delivered a sermon entitled 'Look at your Father Abraham'. De Sola drew the figure of Abraham as one who was generous to strangers, as in the stories of Melchizedek (Genesis 14:2) and especially the story of the three strangers whom Abraham treats with great hospitality in his tent (Genesis 18). But this did not preclude Abraham from knowing where to draw the line. De Sola instructed his young congregant that Abraham still desired that his son have a wife from his own family, and not a 'daughter of the land'. (Genesis 24). Even more suggestive is de Sola's depiction of Abraham's insistence to pay for his own burial plot. His amplification of the story deals with the concern that Jews will be loathe to set up boundaries for fear of insulting non-Jews by seeming ungrateful. He suggested that the children of Seth 'no doubt thought that it was

[42] Hebrew in the original, translated as One. Unpublished sermon by Abraham de Sola, 'The Passover', (1847), *CJCNA*, MC 13, Box 1/File 8. Emphasis in the original.

bigotry which induced the Patriarch to refuse the best of the sepulchers which they offered him'. But de Sola responded to that old-new fear by preaching that 'Abraham was too faithful, too *manly*[43] to heed them. . . . He and his descendants were to form a separate people. His descendants initiated each other in the covenant, they were to marry among themselves and to be buried among themselves'.[44] These exclusive religious activities were totally legitimate, and once again de Sola reminded his listeners that this should not affect their sociability: 'In short, in every religious act they were to be exclusive, but in every social act not so. In social communion they were frankly and pleasantly to mingle as children of one great parent'.[45]

De Sola then, reinforced this notion of a division of religious and social spheres, and detailed some concrete issues, such as resistance to intermarriage, and the creation of exclusive religious spaces such as synagogues and cemeteries. He extended his list of legitimate exclusive concerns to the area of Jewish education in an undated Passover sermon. After pointing out a variety of texts which call on Jews to take responsibility for the religious education of their children, de Sola once again set up the questions which he assumed Jews were asking themselves for fear of appearing exclusivist. 'But will not this training of our children, it is asked, imbue them with narrow mindedness and bigotry?' De Sola responded, first of all, that this was another occasion where there should be no self-consciousness, because it is a religious obligation that Jews observe everywhere, and because Jews should be able to provide an education which teaches about Judaism in an atmosphere of prejudice, which de Sola insisted remained despite 'boasted enlightenment & liberality'. Besides, he argued that the Jews of his congregation were not alone in this wish. In addition to the commitment of Jews elsewhere to Jewish education, he insisted that this was 'a principle. . . . not of darkness or bigotry, but of consistency—a consistency which is even more taught us by our Gentile friends in their various educational

[43] The reference to manliness raises important questions of masculinity and femininity and the relationship to emancipation. I am presently completing an article tentatively entitled 'A Judaic Construction of Gender in Victorian Montreal'.

[44] Unpublished sermon by Abraham de Sola, 'Look to Abraham your Father. Abraham de Sola on Shabbat 'Eqev 5616'. (1856), *CJCNA*, MC 13, Box 1/File 8.

[45] *Ibid.*

organizations'.[46] He clearly tried to alleviate Jewish self-consciousness by insisting that Christians, too, were heavily committed to religious education. In Canada religious education was a highly politicized issue, and unlike the case in the United States, some forms of religious education received state funding within the framework of the Confederation of Canada in 1867.[47] De Sola's appeal to the practices of contemporary Christians was an attempt to legitimize exclusivity by asking Jews to study the example of certain Christians, rather than listen to those who wished to call completely into question the place of religion in the individual's life. It was yet another device in Abraham de Sola's effort to draw the elusive boundaries between Jew and non-Jew in the open world of emancipation, yet somehow remain 'consistent'.

III

As Pierre Birnbaum and Ira Katznelson have so clearly stated, 'To grasp [the] . . . relationship of Jews to the state, it is necessary to empathetically recapture the intentions of the actors. These are matters of culture, experience, and cognition'.[48] By looking at the example of Abraham de Sola in Victorian Montreal we have the example of one actor, in one specific setting, dealing with a critical issue of modern Jewish history—the implications of inclusion into the state and society in the period of emancipation. In numerous pronouncements, from his pulpit in the synagogue and from the lecterns in numerous lecture halls, Abraham de Sola repeated his basic orientation towards this issue. He insisted that emancipation must be embraced over the objections of non-Jews, and despite the misgivings of some well-intentioned Jews. The Jews were worthy of it, he would tell non-Jews, and he would remind the Jews to prove themselves

[46] Unpublished sermon by Abraham de Sola, 'The Passover', (n.d.) *CJCNA*, MC 13, Box 1/File 8.

[47] For a brief statement on this complicated and volatile issue, see Brian Clarke, 'English-Speaking Canada from 1854', in Terence Murphy and Roberto Perin, eds., *A Concise History of Christianity in Canada*, Oxford University Press, Toronto, 1996, pp. 294–296. In general, for institution building by Montreal Jewry during this period, including education, see Tulchinsky, *Taking Root*, passim.

[48] Pierre Birnbaum and Ira Katznelson, 'Emancipation and the Liberal Offer', in Birnbaum and Katznelson, eds., *Paths of Emancipation: Jews, States and Citizenship*, Princeton University Press, Princeton, 1995, p. 34.

worthy. De Sola also attempted to demonstrate to the Jews that their Judaism was definitely not a hindrance to their full participation in the life of the state, and was even of benefit.

Abraham de Sola's commitment had its local dimension, and reinforces the wisdom of examining emancipation from a comparative perspective. The English-born minister showed a proud attachment to the liberality of Canadian laws, and personally enjoyed the benefits of working at McGill. It was nothing less than a patriotism for the state and society which accepted Jews. The constant reference to events in England, or to English figures such as Moses Montefiore, was not homesickness on his part, but was appropriate for the Jewish and non-Jewish cultural environment of early English Canada which was so rooted in events in the 'mother' country.

Publicly, de Sola brooked no doubts about the ability of Jews to live their lives as orthodox Jews enjoying full sociability with their non-Jewish neighbors. Jeffrey Gurock has divided Orthodox rabbis betwen 'resisters' and 'accommodators',[49] and de Sola should certainly be counted among the latter. De Sola was not blind to the implications of an open society. From his private correspondence with Isaac Leeser, we know that he made frequent disparaging remarks about his community, for its lack of commitment and interest in a religiously and intellectually engaged Jewish life.[50] Nevertheless, de Sola maintained his openness to emancipation, and insisted on social inclusiveness. This accommodation encompassed many of de Sola's other activities, including his attempts to link rabbinic Judaism with natural theology and his specific proposals for Jewish education, both topics beyond the scope of the present paper.

But the dichotomy between accommodator and resister may be too rigid. Every accommodator like de Sola offered resistance. Susannah Heschel has shown how Abraham Geiger's analysis of the Jewishness of Jesus was one case of resistance against the continued disparaging of Judaism by contemporary Christian theologians.[51] Many Jewish

[49] Jeffrey Gurock, 'Resisters and Accommodators: Varieties of Orthodox Rabbis in America, 1886-1983', *American Jewish Archives*, 35, 1983, pp. 100–187.

[50] Tulchinsky, *Taking Root*, pp. 43–44 effectively uses the letters to Leeser to indicate de Sola's frustration with the community.

[51] Susannah Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1998. Her focus on the agency of the Jews in this apologetic is powerful and correct, but Geiger is treated as exceptional only in degree, because he used the central figure of Jesus to respond to non-Jews.

writers were aware of the pressure of the non-Jewish world and were participants in resisting and redefining. De Sola was fully aware of the gaze of non-Jews, a term which De Sola's contemporaries implied or used long before its current usage. The questions that de Sola addressed show how aware he was of his congregants' discomfort, their vague awareness that somebody was examining their ability to 'fit in'. De Sola's life was very much filled with practical work building bridges between Jews and non-Jews and simultaneously constructing Jewish institutions which allowed for Jews to negotiate their lives in their corner of the diaspora. He addressed non-Jews and Jews in his advocacy of resistance to political and social exclusions and pressures to conform. And he attempted to arm his own audience culturally with narratives of resistance and pride. He repeatedly offered interpretations of Biblical figures which simultaneously contemporized the Bible and nestled his own particular vision of the ideal Jewish life into sacred history. He presented an array of heroes, past and present, worthy of emulation, including himself. We cannot necessarily share his enthusiasms, but we can appreciate him as one among many, in Canada and elsewhere, who attempted to confront a very new, even raw, set of realities in the Jewish relationship with the state and with non-Jewish society.

L'ANTISÉMITISME D'ÉTAT DE CHARLES MAURRAS

Jean-Marc Joubert

La Doctrine

Charles Maurras (1868 1952), écrivain, critique, journaliste et poète était aussi un homme politique, le chef de l'Action française, un parti qui œuvrait à l'établissement d'une monarchie et, plus largement, d'un ordre politique nouveau. Une grande partie de son temps fut consacrée à la formulation d'une doctrine dont la dimension hautement polémique et souvent agressive ne doit pas faire oublier la densité non plus que, sans nul doute, la profondeur philosophique.

Maurras a été le maître à penser de toute une génération.[1] On peut comparer son influence, pour l'opinion de droite, à celle de Jean-Paul Sartre, pour celle de gauche.

Mais l'expression 'maître à penser' est trompeuse; elle ne recouvre pas ce qu'elle indique. Le plus souvent, en effet, c'est le 'maître' qui pense à la place des autres qui trouvent leur compte à cette démission de paresse. Rien de tel chez Maurras, du moins aux débuts de sa carrière théorique; il voulut réaliser une véritable révolution intellectuelle par l'analyse rigoureuse des préjugés et des illusions de la pensée issue de la Révolution.[2] D'où une démarche *de type socratique*

---

[1] Le meilleur ouvrage sur Charles Maurras reste celui de Pierre Boutang, *Charles Maurras, la destinée et l'œuvre*, Plon, Paris, 1984. C'est l'œuvre d'un disciple. Signalons encore: L.S. Roudiez, *Maurras jusqu'à l'Action française*, Paris, 1957 et H. Massis, *Maurras et notre temps*, Paris-Genève, 1951 pour leur grand intérêt biographique. L'ouvrage de C. Capitan-Peter, *Charles Maurras et l'idéologie d'Action française*, Paris, 1972 se signale par ses partis pris. Gérard Leclerc a tenté une lecture 'royaliste de gauche' dans son *Un autre Maurras*, Dôle, 1974. Parmi des ouvrages plus centrés sur l'Action française, citons: Jacques Paugam, *L'âge d'or du maurrassisme*, Paris, 1971. P.M. Dioudonnat, *Histoire de 'Je suis partout'. Les maurassiens devant la tentation fasciste*, Paris, 1974. Une étude suggestive est celle de Patrice Sicard, *Maurras ou Maurras*, Paris, 1974, Yves Chiron, *La vie de Maurras*, 2e éd., Perrin, Paris, 1999. Pour ce qui est de la lecture de Charles Maurras même, foisonnante, on se rapportera aux *Œuvres capitales*, Paris, 1954 (quatre volumes).

[2] Il est à noter que Maurras s'inscrivait dans tout un courant de jeunes penseurs de droite libres-penseurs et remarquables que la première Action française, un 'véritable laboratoire d'idées', devait fédérer. On y trouvait Henri Vaugeois, Jacques

consistant à interroger pas à pas ce qui se révélait être un faux savoir, une évidence abusive, un humanisme de pacotille—toutes choses qu'il associait à la Démocratie. A cet égard, le livre le plus représentatif de Maurras est *l'Enquête sur la Monarchie*, dans lequel il poursuit de ses questions des interlocuteurs 'savants', sollicitant leur intelligence, pour les mettre devant l'évidence, fondée en raison, du caractère bienfaiteur et salvateur de la Monarchie. Citons ce texte caractéristique:

> On démontre la nécessité de la Monarchie comme un théorème. La volonté de conserver notre patrie française une fois posée comme un postulat, tout s'enchaîne, tout déduit d'un mouvement inéluctable. La fantaisie, le choix lui-même, n'y ont aucune part: si vous avez résolu d'être patriote, vous serez obligatoirement royaliste. Mais si vous êtes ainsi conduit à la Monarchie, vous n'êtes pas libre d'obliquer vers le libéralisme, vers le démocratisme ou leurs succédanés. La raison le veut.[3]

Le propre de la pensée politique de Maurras est de promouvoir ce qu'il appelle, en référence explicite au positivisme d'Auguste Comte, un *'empirisme organisateur'*, c'est-à-dire une organisation pragmatique de la société qui ne se fonde pas sur des théories abstraites ou des Idées-slogans comme celles de 'Justice', de 'Liberté', d''Égalité', etc.—qu'il qualifiait, cette fois en référence à Aristophane, de *'Nuées'*.

Un tel projet est, dans le climat idéologique de l'époque, assez remarquable. Maurras veut échapper au piège des 'Idées', au conflit stérile de mots qu'aucune définition ne vient jamais préciser. Les 'grands principes' doivent être évalués, mesurés à l'aune de la pensée et non de la passion. Cette pensée, cependant, n'est pas désintéressée mais orientée. Sa fonction est d'éclairer la recherche du bien de la cité. La raison maurrassienne est politique.

L'empirisme organisateur de Maurras se nourrit de deux sources: d'une part, d'une réflexion fondamentale sur la condition sociale de l'homme, d'autre part, de la considération critique des leçons de l'histoire.

Bainville, Pierre Lasserre, Hugues Rebell, Lucien Moreau, Jules Soury, George Valois, Léon de Montesquiou, etc.

[3] Ce texte très célèbre fait partie de la vulgate du monarchisme d'*Action française*. Il est repris dans tous les recueils de textes choisis. Ainsi dans *Sans la muraille des cyprès . . .*, Arles, 1941, p. 129. On peut lui ajouter cet autre dont nous n'avons pu retrouver la référence: 'Si vous avez résolu d'être patriote, vous serez obligatoirement royaliste, la raison le veut'.

Avec la première, Maurras développe une ambitieuse anthropologie sociale, de type philosophique. La *Politique naturelle* en est le chef d'œuvre.[4] Maurras y prend le contre-pied de la pensée de Jean-Jacques Rousseau déclarant que *'l'homme naît libre'*.[5]

La raison historique présente, quant à elle, deux aspects. Elle synthétise, sous le concept de *'tradition'*, les expériences positives accumulées au cours des siècles par la politique royale. En tant qu'elle est par essence *'critique'*, la tradition s'attache aussi à retenir les leçons malheureuses du passé pour en éviter la répétition. La politique maurrassienne se veut tout à la fois instauratrice, restauratrice et salutaire.

Maurras pense pouvoir dégager, par induction, quelques lois incontestables. Il note les effets toujours désastreux de la Démocratie, cette *'guerre civile organisée'*. Il relève que le régime monarchique a assuré, en revanche, une constante amélioration des conditions d'existence de la nation française,[6] qu'il a d'ailleurs historiquement constituée.

C'est dans le contexte de ce projet politique précis que Maurras a développé une analyse de la *'question juive'* qui visait à résoudre le problème pratique de la place que les Juifs devaient occuper dans le cadre d'un État royal, non démocratique, et *'décentralisé'*.

Et c'est aussi ce qui lui a donné sa spécificité. En effet, Maurras ne réagit pas émotionnellement—comme un Drumont ou un Céline,

[4] Ce texte fondamental a servi de préface à *Mes idées politiques*, Fayard, Paris, 1937. Il a été repris dans le tome second des *Œuvres capitales*, Paris, 1954.

[5] Maurras s'oppose tout aussi bien à Hobbes pour lequel l'état de nature serait un état de guerre. Pour le théoricien de l'Action française, l'homme est un *'héritier'*; il ne trouve pas seulement en naissant *'nombre, temps, dimension'* (Pascal) mais un berceau et une *'troupe amie'* qui l'accueille. La nation est de même une *'amitié'*.

[6] Il est intéressant de noter que Maurras a développé cette *'Physique'* à une époque où, *'contemplateur à demi-bouddhiste'*, il ne marquait aucune préférence pour un système particulier: 'Par une contradiction qui n'étonnera que ceux qui ont oublié leur jeunesse, je sentis, au même moment, s'éveiller en moi, extrêmement vif, un goût de curiosité désintéressée sur le rapport précis que peuvent soutenir les institutions ou les lois avec la faiblesse ou la force des états, avec l'heur ou le malheur des hommes associés. Très insensible aux préférences personnelles (je n'en avais plus), aux préséances théoriques (toutes s'annulaient à mes yeux), ma réflexion tendait, avec une véritable passion, vers le problème latéral du rendement de chaque régime' (*Au signe de Flore*, Paris, 1933, p. 10) Assez vite, Maurras va cependant revenir de son scepticisme de jeunesse. Ayant conclu au bienfait de la monarchie, il va en épouser la cause—qui est de salut public. Son action politique voudra s'inscrire dans le sillon de la civilisation: *hériter* de ce qui marche, le transmettre et le modifier en l'adaptant aux situations nouvelles.

par exemple. Au contraire, cet antisémitisme l'agace souverainement. Ce n'est pas qu'il le condamne moralement (et en cela on peut dire qu'il y a une véritable faillite morale de sa part). Tout simplement, il est 'à côté de la plaque'. Philosophiquement, il est absurde, et politiquement, il est inopérant. Laissant de côté son sentiment personnel, il prétend fonder une analyse objective pour en tirer les conséquences politiques qui s'imposent. C'est donc une œuvre de raison.

Que l'hostilité et le rejet affleurent ou s'expriment souvent, c'est évident. On peut trouver dans ses articles (plus rarement dans ses œuvres publiées) des formules qui relèvent de l'antisémitisme le plus grossier. De ce point de vue, Maurras hérite de la judéophobie ambiante et il en participe. *Il est un maillon de la chaîne.* Pourtant, cette judéophobie ne saurait mettre en cause, à elle seule et en droit, la théorie 'positivement' fondée. Se situant sur un plan politique, elle se développe sur ce seul registre. Prétendant être œuvre de raison, c'est en raison qu'elle réclame qu'on en juge.

Maurras commence donc par s'interroger sur la place que les Juifs occupent dans la nation française. Trois grandes vérités se dégagent à ses yeux:

a. le peuple juif est un peuple distinct et qui se distingue, qui ne peut ni ne veut s'assimiler.

b. de par sa tradition religieuse il est étranger au monde de la civilisation à laquelle appartient la nation française.

c. la contribution des Juifs à l'œuvre de création de la nation française est quasi nulle et leur influence intellectuelle est entièrement négative.

Il en résulte que les Juifs ne peuvent pas, à moins de renoncer individuellement à leur identité, être français à part entière. C'est une illusion que de penser qu'ils le pourraient.

Cela explique cette vérité politique que les Juifs tendent à être *'révolutionnaires'* (entendons: républicains, démocrates, progressistes, etc.) dans l'État, tout en étant *'conservateurs'* d'eux-mêmes.[7] Pourquoi? Parce que, dans leur logique de groupe, ils savent que c'est une organisa-

[7] Maurras reprend cette expression du livre clé de Bernard Lazare, *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes*, Paris, 1894 dont il prétend qu'il corrobore ses dires . . .

tion démocratique de la société (égalité des droits) qui leur assurera le maximum de possibilités et de liberté, sans toutefois qu'ils désirent en user jamais dans une logique nationale solidaire.[8]

Les Juifs ne sauraient donc être des citoyens comme les autres. Ils sont un *'état dans l'État'* de même que les Protestants, les *'Métèques'* et les Francs-Maçons avec lesquels ils se *'confédèrent'* contre les intérêts nationaux des Français. Il convient, dès lors, d'en prendre acte et d'agir en conséquence. *En somme, il s'agit de faire l'exact contraire de ce que réalisa la Révolution: ne rien leur accorder comme citoyens mais tout leur accorder comme peuple.* Les Juifs ont leur place dans la société française: il ne s'agit ni de les expulser, ni de les convertir contre leur gré. Il peut même y avoir avantage d'en accueillir de l'Étranger. Ils formeront une communauté organisée que l'État royal français reconnaîtra, protégera et à laquelle il accordera, dans le cadre d'un statut privilégié et limité, des droits communs ou spécifiques, et une large autonomie. Ce faisant les Juifs pourront satisfaire à leur désir d'être eux-mêmes sans favoriser par leurs intrigues les idéaux ruineux du soi-disant progressisme.

C'est une solution juste, réaliste et finalement généreuse de la question juive. Chacun y trouve son compte: les Juifs, dont la spécificité et les traditions se voient reconnues; les Français qui, rendus à la maîtrise entière de leur destin, pourront épanouir les leurs. Maurras martèle qu'il ne s'agit là que d'un *'antisémitisme d'État'*, tout à fait raisonné et raisonnable, étranger et même contraire à l'*'antisémitisme de peau'* qui est, c'est précisément le cas de le dire, épidermique, c'est-à-dire irrationnel et infondé. A la passion de l'antisémitisme raciste il convient d'opposer les lumières de la raison et un sain jugement des choses.

A ce point, nous estimons nécessaire de citer trois textes caractéristiques. Ils présentent en effet un caractère synthétique et illustreront les différents aspects induits jusqu'ici:

Premier texte:

> LA QUESTION JUIVE.—La question juive ne se confond pas tout à fait avec celle des Métèques bien qu'elle y confine. Qu'on ne crie

[8] Selon Maurras, en utilisant de manière concertée et méthodique les *'droits'* du citoyen, les Juifs (comme les autres *'états confédérés'* font montre d'une grande habilité et efficacité). A ce jeu démocratique les nationaux sont les grands perdants. Le sentiment de dépossession du pouvoir, politique ou autre, est caractéristique des pensées nationalistes.

pas au pogrom! Ni au crématoire! Ni à la castration légale! Ni aux lois de Mendel! En pleine occupation, nous avons publiquement dit au professeur anthropologue et philoboche Montandon que nous n'étions pas pour la petite sauce raciste de son 'antisémitisme de peau'. Il ne s'agit pas de dire: 'Mort aux Juifs' qui ont le droit à la vie comme toutes les créatures, mais: 'A bas les Juifs' parce qu'ils sont montés beaucoup trop haut chez nous. Notre antisémitisme d'État consiste à leur reprendre et à leur interdire ce qu'ils ont pris de trop, et, en premier lieu, la nationalité française, alors qu'ils en ont une et indélébile, et qu'ils gardent toujours en fait. Qu'elle leur suffise donc! Elle eut ses gloires et elle vient de récupérer un beau territoire au Proche-Orient, ce qui pourrait ouvrir à nos Juifs ce substrat territorial qui manque à leur qualité d'étrangers. La justice exige seulement que les Juifs ayant rendu d'importants services de paix ou de guerre au Pays n'en soient pas frustrés. Leur personne a acquis un titre à notre nationalité; elle doit en jouir à titre personnel.

Mais sont-ils aptes à le transmettre? Leur tradition et leur esprit ne sont-ils pas trop particuliers dans leur complexité pour rien garantir contre le rôle centrifuge, ou plutôt gallifuge, de leur cerveau? Chaque génération juive doit être admise à gagner et à mériter ce beau grade; on les y convie de bon cœur.[9]

Deuxième texte:

LA QUALITE DE FRANÇAIS.—L'antisémitisme français n'a rien de raciste et il rejette tout motif tiré de la biologie. Le seul Français qui ait succombé à cet absurde bobard est le comte de Gobineau que l'Action Française a toujours couvert de dérision. Nous appelions ses rares adhérents des 'antisémites de peau', par contraste avec notre 'antisémitisme d'État'.

Chez nous l'actif du service historique rendu par les juifs est faible, pour ne pas dire nul. La nation française existe depuis quinze cent ans au moins. Non seulement le Juif n'a pas aidé, comme les autres français, fils de Français, à construire notre sol campagnard—car chez nous le Juif n'est pas paysan—[. . .] mais [il] ne peut alléguer un rôle constructif quelconque dans la naissance de notre unité. L'unité française a été faite par nos rois, nos évêques, nos moines. Les Juifs de France ne peuvent même pas alléguer comme ceux d'Angleterre, quelque homme de leur peuple qui ait rendu, comme Disraéli, de grands services politiques nationaux. Nos Juifs sont intervenus, dans notre vie politique, mais à titre essentiellement diviseur, donc destructeur.

On peut aimer la France sans se dire son fils. On peut aimer les Français sans se dire leur frère. On peut très bien vivre en France

[9] *Votre bel aujourd'hui*, Paris, 1953, pp. 457 et 458 (cette lettre-fleuve adressée à Vincent Auriol a paru après la mort de Maurras).

comme y ont vécu avec délices des générations de Juifs, sans porter le nom trompeur de Français.

La qualité de français n'appartient pas de droit naturel à tout homme. L'humanité veut que nous assurions aux Juifs qui résident chez nous la sécurité, le respect, la bienveillance, la justice, avec toute l'amitié possible. Il n'est pas juste de décerner le titre de Français à ceux qui ne sont pas en règle avec la nature et l'histoire des Français.[10]

Troisième texte:

SOUS L'ANCIENNE MONARCHIE.—A la faveur de l'anarchie féodale, comme à la faveur de notre anarchie révolutionnaire, les Juifs avaient pressuré de leur mieux le pauvre peuple et, de leur mieux, trompé et égaré les puissants: usuriers pour les uns, astrologues et médecins pour les autres, ils s'en étaient donné! Résultat, l'éternel résultat, l'effervescence nationale contre ces étrangers exploiteurs et suceurs, charlatans et trompeurs.

Le roi de France tenait la tête du mouvement (. . .).

La puissance juive une fois matée, dans ses forces d'argent, dans sa fièvre de corruption intellectuelle, ce bon résultat obtenu, la Monarchie ayant travaillé avec l'Église, non à un 'antisémitisme de peau', que l'une et l'autre répudiaient, comme nous le répudions nous-mêmes, mais à un 'antisémitisme d'État', le ghetto s'étant établi, c'est-à-dire une législation publique et privée, privilégiée, en faveur des Juifs—car on a tort de 'penser que je pense' le ghetto infamant—tous les inconvénients du microbe juif étaient parés . . . Cela permettait bien des choses! Si à l'étranger, un voisin forçait un peu la note contre les Juifs, il pouvait être avantageux au royaume de leur offrir des lieux de sûreté. Les Juifs se tenaient-ils à leur place, les Juifs rendaient-ils des services à l'État et à la nation, pourquoi les rois les auraient-ils boudés?[11]

Les Présupposés

Pour bien comprendre ce qui est en cause, il est nécessaire de ne pas trop s'attacher aux accents et formules, souvent détestables, qui accompagnent le discours. La doctrine maurrassienne, encore une fois, affirme son caractère logique et donc 'raisonnable'.

Au delà du positivisme affiché, c'est d'ailleurs au modèle classique

[10] Charles Maurras, *Dictionnaire politique et critique*, article 'Juifs', *Cahiers Charles Maurras*, Paris, 1961.

[11] *Action française*, 21 novembre 1938.

de la raison que Maurras recourt sans cesse. Cette dernière *s'impose* à l'individu; la pensée n'est pas liberté, elle est *'servitude'*. Elle se déploie dans un registre étranger aux sentiments. Maurras dira qu'une idée ne saurait être *'généreuse'*; elle est vraie ou fausse. Pour autant, la pensée ne doit pas mépriser le sentiment.[12]

La raison ne relève donc pas d'un choix de valeur. Il est vrai qu'un tel choix, fondateur, doit être opéré à l'origine; mais c'est la raison qui, comme un soleil froid et dur, doit éclairer la conduite. Une fois que le bien commun de la cité et l'*'amitié'* dans la nation ont été reconnus et choisis par le cœur pour constituer la finalité, il faut se soumettre à l'*ordre*[13] raisonnable et bienveillant qui l'assure. Dans cette perspective, l'antisémitisme d'État est pour Maurras la conclusion rigoureuse du nationalisme bien compris.

Accordons un instant qu'une telle conclusion s'impose sur la base des prémisses précédemment mentionnées. Se pose alors la question proprement critique: est-ce que ces dernières constituent des bases si solides, historiquement établies et, en définitive, 'empiriquement' constatables? La réponse est négative.

Maurras se serait-il alors trompé? Trompé comme on fait une erreur de calcul? Certes pas. La faillite est ailleurs. Derrière l'objectivité désirée ou affichée—peu importe—on peut reconnaître la présence de quelques présupposés. Ce sont eux qui ont empêché Maurras de bien juger des choses comme il ambitionnait de le faire.

Considérons-en deux: Maurras a pu constater ce qui était évident aux yeux de tous: l'engagement massif des Juifs dans le mouvement d'émancipation et dans le camp républicain ou progressiste. Mais son erreur a été de ne pas prendre la pleine mesure de ce qu'il signifiait. Ne suivant que son préjugé, il n'y vit qu'une tactique. Pourtant, comment ignorer que les Juifs, en s'émancipant, adoptaient le plus

[12] 'L'imagination, la sensibilité et la raison, quand elles sont en harmonie, font le commun salut du monde' (*Sans la muraille . . .*, *op. cit.*, p. 49).

[13] La notion d''ordre' est un concept clé de Maurras. Il se pourrait qu'il le soit devenu par une contamination thomiste: 'Le nationalisme, d'intuition vitale qu'il était à l'aube de l'Action française, devient dans la pratique du ligueur un moyen de récuser le temps qui passe et qui dépossède. Sa fusion avec le concept catholique d'ordre naturel' le vide de sa puissance. 'L'être de la France', idée ambiguë chez Maurras, acquiert chez ses disciples la fixité d'un caractère acquis. Enfin, l'empirisme organisateur, fondé sur l'évaluation 'par extension' de données spatio-temporelles relatives, est supplanté par une sorte de catéchisme doctrinal bardé de définitions' (P. Sicard, *op. cit.*, p. 56).

généralement les fidélités, les humeurs et les passions des pays où ils vivaient? Bref, qu'ils les aimaient et s'en sentaient partie intégrante? Et que, sans abandonner—comme il arriva souvent—leur croyance et leurs fidélités, ils ne se définissaient plus exclusivement comme fils d'Israël mais aussi comme membres de la nation française?

Maurras nie pourtant que les Juifs puissent s'attacher profondément et définitivement à leur pays d'adoption. Ce qui signifie que, pour lui, les Juifs n'adoptent jamais aucun pays. Seule leur identité juive leur est inconditionnelle et, avons-nous vu, *'indélébile'*. Voici ce qu'il écrit:

> Il ne s'agit pas de flétrir une race. Il s'agit encore moins de persécuter et de diffamer une religion. Il s'agit de garder un peuple, le peuple français, du voisinage d'un peuple qui, dans l'ensemble, vit en lui comme un corps distinct de lui, car les caractères juifs sont dans les Juifs bien plus actifs que les caractères français, toujours dans l'ensemble des cas. Je crois connaître quelques belles et grandes exceptions. J'en ai suivi d'autres de près, durant plusieurs années. J'ai vu ce que devient un milieu juif, d'abord patriote et nationaliste, quand la passion de ses intérêts proprement juifs y jaillit tout à coup: alors, à presque coup sûr, tout se transforme, et les habitudes de cœur et d'esprit acquises en une ou deux générations se trouvent bousculées par le réveil des facteurs naturels beaucoup plus profonds, ceux qui viennent de l'être juif.[14]

Ce fut, selon lui, l'un des grands enseignements de l'affaire Dreyfus: la *'tribu'* et les plus patriotes parmi elle étaient prêts à abaisser la France et son Armée pour le salut d'un seul des siens *peut-être* injustement accusé—mais qui pouvait le savoir en dehors de l'état-major?

Rappelons à ce point que la question posée par l'Affaire était pour lui avant tout politique.[15] Le problème de l'innocence de Dreyfus était sur le fond indifférent et, selon lui, il devait l'être aux yeux de tout français conscient de l'intérêt national dans une période critique de confrontation larvée avec l'Allemagne. Très probablement,

---

[14] Charles Maurras, *Dictionnaire politique et critique*, article 'Juifs', *Cahiers Charles Maurras*, 1961.

[15] Il est très intéressant de lire ce qu'écrivit Daniel Halévy, dreyfusard militant, sur le 'dilemme de Charles Maurras' dans son *Apologie pour notre passé*, Paris, 1911. Pour Halévy, l'attitude de Maurras était raisonnable tant que l'Affaire n'était pas devenue d'État. Après quoi, elle devenait intenable: *'Il ne s'agissait plus de choisir entre le repos de la France et le repos de Dreyfus, car un prodigieux ébranlement existait déjà. Quel remède à ce mal? Nous n'en voyions un seul: aller à la source, assainir les fonds mêmes . . . Il fallait savoir'* (cité par Pierre Boutang, *op. cit.*, p. 175).

Maurras aurait tout aussi bien sacrifié l'honneur d'un innocent français et catholique si le salut de la Patrie en dépendait. On connaît sa position:

> Je ne veux pas rentrer dans le vieux débat innocent ou coupable. Mon premier et dernier avis là-dessus a été que, si par hasard Dreyfus était innocent, il fallait le nommer maréchal de France, mais fusiller une douzaine de ses principaux défenseurs pour le triple tort qu'ils faisaient à la France, à la Paix, à la Raison.[16]

Ce n'est pas qu'il se veuille un théoricien ou un praticien de la Raison d'État. Tout au contraire, Maurras affirme qu'il est des lois plus fondamentales que celles de la Cité; tardivement, il consacrera un ouvrage à l'Antigone de Sophocle qu'il qualifiera de '*Vierge-Mère de l'Ordre*',[17] comme s'il s'agissait d'une sainte. Dans cet ouvrage, il fustige Créon, la figure malfaisante de la tyrannie étatique.

Maurras s'est-il aperçu que l'antisémitisme, qu'il soit de peau ou d'État, était précisément l'obstacle majeur à l'assimilation (des individus) à laquelle il prétendait inviter généreusement (cf. la fin du premier texte cité)? Comment un Juif pourrait-t-il jamais épouser l'identité française de tout son cœur quand, incessamment, sa qualité d'éternel 'étranger' lui est jetée à la figure? C'est en entendant les cris de 'Mort aux Juifs', lors de la dégradation du capitaine

[16] *Au signe de Flore*, Paris, 1933, p. 55. Maurras poursuit: 'Cependant contre tout bon sens et du matin au soir, la Rue, le Café, le Salon, le Théâtre, la Salle de cours, résonnaient des mêmes questions:
– Alfred Dreyfus est-il un traître? A-t-il livré son pays (ou notre pays)? A-t-il fait passer à une puissance étrangère les documents énumérés au bordereau? N'était-il pas victime d'une machination ou, peut-être, de ses propres tentatives de contre-espionnage?
Je répétais comme l'Anatole France des premiers jours:
– Que voulez-vous que je vous dise? On ne peut pas juger d'un procès débattu à huis-clos, quand on n'en a pas le dossier. Avant de juger, il faudrait connaître; avant d'apprécier, savoir'.
– Votre raisonnement, nous disait un vieux beau, est purement formel.
Moins vieille mais moins belle, une dame ajoutait:
– Ce système est bien sec!
L'élément humide devait venir, dix-sept ans plus tard, par les ruisseaux de sang que des centaines de milliers de Français ont versés de la Meuse au Vardar en très directe et très parfaite conséquence de tout ce qu'avait imposé l'affaire Dreyfus: au moral, la haine de l'esprit militaire, au matériel un désarmement qui attire la guerre comme l'aimant le fer' (pp. 55, 56, 57).

[17] Genève, 1948. Pierre Boutang, disciple de Maurras (cf. note 1) débattit avec son ami George Steiner sur le thème d'Antigone dans le cadre de l'émission télévisée 'Océaniques'. Le texte du dialogue a été publié par les Éditions Jean-Claude Lattès, sous le titre: *Dialogues sur le mythe d'Antigone et le sacrifice d'Abraham*, Paris, 1994.

Dreyfus, que Théodore Herzl, le plus assimilé des assimilés, comprit que, décidément, jamais les Juifs ne seraient comme les autres *par la faute des antisémites.*

Un présupposé plus spécifique tient à la conception du monde de Maurras. Celui-ci est un 'païen', un amoureux de la Grèce antique et de la latinité. Maurras a très longtemps détesté le christianisme qu'il a pourfendu, notamment dans le récit *Les serviteurs* de son *Chemin de Paradis.*[18] Il sait d'ailleurs gré au catholicisme, à l'*'Église de l'ordre'*,[19] d'avoir favorisé une civilisation admirable, *'organique'* (Comte), en ôtant ce qu'il appela, au grand scandale des nombreux dévots de l'*Action française*, le *'venin des Évangiles'* . . .

Or quel est ce venin? C'est un venin *'juif'*, celui des *'quatre juifs obscurs'*: les évangélistes. Nous trouvons sans doute là une clef de sa doctrine: le peuple juif est le peuple du judaïsme. Et qu'est-ce que le judaïsme? Une religion *'orientale'*, enflammée, enthousiaste, révolutionnaire,[20] pour tout dire: *'prophétique'*. Tout ce que Maurras abhorre et qui est, en tout état de cause (Lamennais non compris), quelque chose d'étranger à la *'tradition'* nationale.[21] Le judaïsme représente pour Maurras ce ferment éternel d'anarchie, de révolte, d'appel à la destruction de la cité au nom d'idéaux formels et d'un Dieu abstrait. Il est, selon lui, impossible de méconnaître la parenté qui relie en profondeur la Prophétie juive et l'esprit de la Révolution.

---

[18] Charles Maurras, *Le chemin de Paradis*, Paris, 1895. Le conte avait paru dans la *Revue bleue* le 30 avril 1892.

[19] Parmi les ouvrages nombreux consacrés par Maurras à la question religieuse, mentionnons: *Le dilemme de Marc Sangnier*, Paris, 1906; *La politique religieuse*, Paris, 1912; *La démocratie religieuse*, Paris, 1921. Pol Vandromme a consacré un livre à cet aspect de la pensée de Maurras: *Charles Maurras, l'Église de l'ordre*, Paris, 1968.

[20] Jacques Paugam écrit: 'Si les textes saints sont violemment critiqués, c'est dans leurs conséquences sociales: ils se présentent comme le symbole de la barbarie venue d'Orient, témoignant un refus de l'intelligence et un culte de l'irréel qui introduisit le mysticisme dans le raisonnement: par ses dogmes, l'Ancien Testament n'est que le livre de l'anarchie et de l'abêtissement généralisé; ces textes exaltent la passion débridée et la révolution permanente'. Cité par P. Sicard, *op. cit.*, p. 30.

[21] 'Le catholicisme propose la seule idée de Dieu tolérable aujourd'hui dans un État bien policé. Les autres risquent de devenir des dangers publics. Chez les anciens Israélites, les prophètes élus de Dieu en dehors des personnes sacerdotales, furent des sujets de désordre et d'agitation. Depuis que ses malheurs nationaux l'ont affranchi de tout principat régulier et souvent de tout sacerdoce, le Juif monothéiste et nourri des prophètes, et devenu—M. Bernard Lazare et James Darmesteter ne nous le cachent point—un agent révolutionnaire. Le protestantisme procède du Juif: monothéisme, prophétisme, anarchisme, au moins de pensée' (*Trois idées politiques*, Crès, 1923, pp. 64 à 70).

C'est d'ailleurs un autre enseignement de l'affaire Dreyfus: les Juifs n'y manifestèrent pas seulement leur solidarité partisane mais la nocivité de leur instinct religieux qui donna à une question politique une dimension quasi mystique: 'En vérité, en vérité, nous avons raison de le dire, le dreyfusisme est une parodie attardée du christianisme'.[22] Il était dès lors à peu près fatal que Maurras nourrît le projet politique, analogue à celui, religieux, de l'Église catholique, qui consistait à neutraliser le judaïsme et à circonscrire dans des limites assez étroites les droits d'individus supposés si prompts à s'enflammer.

Évaluation

Les présupposés dont nous avons parlé empêchent de considérer que la doctrine de Maurras réalise son projet d'être une analyse objective de la réalité.

On ne peut manquer de noter ici la très profonde *ignorance* que les courants réactionnaires, traditionalistes, monarchistes positivistes ou révolutionnaires de droite mais aussi les courants de gauche, ont manifesté à son époque pour ce qui concerne la nature réelle du judaïsme, la vie et la mentalité juives, sa pensée enfin.

En raison de son ignorance du judaïsme réel, Maurras ne cesse de raisonner à partir de la fiction d'un *'hébraïsme'* échevelé, individualiste et anarchique, qui n'a strictement rien à voir avec la religion des Sages et de la Torah orale. C'est même le contraire qui est vrai: le Juif a une Loi qui règle en toutes choses ses impulsions. L'homme de la *halakhah* est, par excellence, celui qui se domine et

[22] *Action française* du 1[er] janvier 1901. Ajoutons à ce texte cette analyse de Hugues Rebell qui montre bien que le dreyfusisme fut considéré en son époque comme une sorte de religion: 'L'affaire Dreyfus n'a pas causé tant de maux sans offrir aux esprits libres une leçon historique qui ne doit pas être perdue. Elle a montré comment se crée une religion; quelle folie un être suspect, médiocre et antipathique, s'il a seulement de l'orgueil et de l'entêtement, peut mettre en jeu, quelles demi-intelligences il peut séduire, et comment il arrive même à convertir l'esprit sans défense et le jugement timide. Il est probable qu'il y a environ deux mille ans, l'aventure fut pareille. Nous en gardons encore les traces. La lutte héroïque de Voltaire n'a pas triomphé de notre bêtise. Même les voltairiens d'aujourd'hui ne se doutent pas que pour aimer réellement Voltaire, il faut commencer par mettre la Bible au rang des livres de mythologie, parmi les traités des maladies humaines' (texte cité par P. Sicard, *op. cit.*, p. 31).

ne s'abandonne pas à un 'enthousiasme' qui est la tentation éternelle de l'idolâtrie—ou son résultat.

Il est vrai qu'il lui est commode de qualifier de judaïque, c'est-à-dire de *'barbare'*, toute doctrine qui n'a pas l'heur de lui plaire. C'est ainsi que Maurras dit de Rousseau qu'il est un *'aventurier nourri de révolte hébraïque'*.[23] C'est rien moins que très court.

Un paradoxe doit ici être relevé. C'est que la solution politique que Maurras réservait aux Juifs était au fond ce que le judaïsme le plus orthodoxe et le plus traditionnel pouvait peut-être désirer de mieux... Soit: un judaïsme de ghetto qui aurait préservé la communauté de beaucoup de contaminations du monde extérieur, d'une appartenance active, 'citoyenne', à une 'nation', et lui aurait assuré, au prix d'une allégeance peu coûteuse au roi de France, la tranquillité de sa pratique religieuse et d'une vie exclusivement juive et communautaire. Comme on sait, l'émancipation, au courant du dix-neuvième siècle européen, a été loin de séduire nombre de communautés qui y ont vu—à tort?—un redoutable danger.

On peut douter que Maurras ait réussi à tenir son défi de construire et de justifier un antisémitisme d'État raisonnable qui n'empruntât rien à l'antisémitisme de peau. D'un côté son 'positivisme' est réel. Il refuse de parler des Juifs en termes de 'race' au sens ethnique du terme:

> Le sang juif alors? Non. Ce n'est pas quelque chose d'essentiellement physique. C'est l'état historique d'un membre du peuple juif, le fait d'avoir vécu et de vivre lié à cette communauté tantôt grandie, tantôt abaissée, toujours vivace.

Dans *Pour réveiller le Grand Juge*, il écrit encore:

---

[23] Préface à l'édition définitive de *Romantisme et Révolution*, Paris, 1922, p. 6. Maurras écrit encore: 'En ce temps-là, passé la frontière française, florissait le VII[e] ou le VIII[e] siècle de la civilisation des modernes. Il y entra comme un de ces faux prophètes qui, vomis du désert, affublés d'un vieux sac, ceints de poil de chameau et la tête souillée de cendres, promenait leurs mélancoliques hurlements à travers les rues de Sion: s'arrachant les cheveux, déchirant leurs haillons et mêlant leur pain à l'ordure, ils salissaient les gens de leur haine et de leur mépris. Mais le Paris de 1750 ne ressemblait en rien à une mauvaise bourgade asiatique peuplée de Juifs crasseux. Tête réfléchie et gracieuse de l'univers intellectuel, capitale d'une monarchie encore puissante, tout ce qui s'y faisait se développait glorieusement par tout le reste de la terre habitée. C'est ce bien magnifique qu'il tourna en calamité'. Dans *Au signe de Flore*, Maurras parle de 'l'imagination presque sémite d'un Platon' (p. 23).

> Les Juifs sont considérés en France comme une race au sens le plus large (. . .). Quand on veut parler avec précision, on dit que les Juifs forment 'un peuple', car on sait bien que ce peuple ne s'est pas recruté uniquement par la naissance et par le sang: des tribus, des nations entières l'ont rejoint en se faisant circoncire à des époques relativement proches de nous. Israël a, comme tous les peuples, à son origine, un noyau de familles-sœurs, auxquelles se sont réunies par la suite d'autres familles, parentes ou non; mais une histoire commune les a unies par les liens successifs de la langue commune et du territoire commun, des mœurs, des lois, des arts, des métiers, des actions militaires, de la vie religieuse, dans la mesure très fréquente où ces éléments se joignent et se combinent sans se contredire.
>
> Toutefois, ce peuple qui est un peuple, ce peuple juif, n'est pas un peuple comme les autres, en ceci qu'il n'a point de territoire qui lui soit particulier.[24]

Mais, d'un autre côté, Maurras parle souvent des Juifs comme s'ils participaient, en définitive, à quelque Essence platonicienne, ou bien comme s'ils définissaient un type éternel. Nous l'avons vu plus haut employer l'expression caractéristique d'"être juif'. Peut-être est-ce d'ailleurs là la traduction d'une fascination inavouée.

On ne peut comprendre et évaluer l'antisémitisme de Maurras en ignorant une donnée essentielle de sa conception du monde—donnée dont on trouverait des équivalents dans la plupart des pensées réactionnaires. Cette donnée est la suivante: une très vive conscience, que l'on pourrait qualifier de tragique, que tout ce qu'il résume par le mot *'ordre'* et qui désigne la beauté, l'harmonie, la force disciplinée—toutes choses qui se retrouvent dans la haute notion de *'civilisation'*—est à tout instant menacé d'anéantissement.[25] Ce sentiment d'une infinie fragilité—il suffit de quelques jours pour défaire l'œuvre de maturation des siècles—le conduit à jeter un regard soupçonneux sur toute idéologie ou force susceptibles de provoquer ou de favoriser la fin de la civilisation. La Révolution française, régicide et destructrice d'un ordre millénaire tutélaire, étant celle-là même qui a émancipé les Juifs, ces derniers sont devenus assez naturellement des suspects. Notons que Maurras n'est pas à proprement parler un nostalgique et que son monarchisme non traditionaliste et au fond

[24] *Pour réveiller le Grand Juge*, Paris, 1951.

[25] Pour la notion d'ordre, cf. *L'ordre et le désordre: les idées positives et la révolution*, Paris, 1947. Pour le sentiment de la menace, cf. la Postface à la réédition du *Chemin de Paradis*, Paris, 1927.

assez moderne est, disions-nous, pragmatique; il n'en demeure pas moins qu'il se trouve (et s'invente) volontiers des ennemis. Ce n'est pas là un de ses côtés les moins pénibles. Ce n'est donc pas forcément par haine *a priori*, première et primaire, que l'antisémitisme politique de Maurras se développe: il est la cristallisation d'une *inquiétude* fondamentale. Il n'est pas l'expression d'un triomphe, mais celle de la peur d'une défaite historique définitive (tandis que 'les Juifs, eux, s'en tirent toujours bien'); autrement dit, il est défensif.

Sans doute, aussi, est-il avantageux de charger les *autres* de la responsabilité des avatars de l'histoire: ce faisant, on évite de considérer les limites réelles de sa propre civilisation.

Conclusion

L'antisémitisme réel de Maurras, ses tenants et aboutissants, sont assez éloignés de celui qu'on lui prête communément et commodément. S'il y a bel et bien, selon l'expression de Finkielkraut, un *'Juif imaginaire'*,[26] on ne saurait ignorer l'existence d'un 'antisémite imaginaire' auquel l'antisémite réel ne correspond pas entièrement. L'antisémitisme étant à bon droit méprisé et proscrit, on le considère globalement—sans distinctions. Cela paraît moralement plus sain.

C'est ainsi que s'est construite autour de la personne de Maurras une légende noire qui, pour une part non petite, est étrangère à la réalité. Dans l'esprit de beaucoup, Maurras ne pouvait être qu'un antisémite raciste, antisémitisme et racisme allant de pair. Pourtant, la réalité est plus complexe. Si Maurras a hérité de l'antisémitisme imbécile et—quoi qu'il en pût mais—*barbare* qui pénétrait depuis toujours la société française, il ne s'est jamais laissé aller à croire que les Juifs constituassent quelque entité inférieure par la race. Il n'est donc pas entré dans le *'bobard'* auquel bien des gens de son camp trouvaient avantage à croire.

Osera-t-on dire que, tout compte fait, l'antisémitisme de Maurras semble, surtout si on le mesure à l'aune de quelques autres, 'relativement' bénin—même si sa hargne et la violence de ses propos le rendait particulièrement pénible et dangereux?[27] Il n'est pas sûr, de

[26] Alain Finkielkraut *Le juif imaginaire*, Le Seuil, Paris, 1980.

[27] On ne saurait passer sous silence le fait que Xavier Vallat, le Commissaire aux Questions juives était sympathisant de l'Action française; il fut l'un des rédac-

fait, que la condition que l'État royal rêvé par Maurras aurait accordé aux Juifs leur eût été catastrophique: 'simplement', si l'on ose dire, ils n'auraient pas été des citoyens à part entière . . . Et c'est précisément là que se pose, à notre sens, le vrai problème, à la fois politique et de raison, de son antisémitisme d'État: Maurras était semble-t-il incapable d'imaginer un modèle d'appartenance à la nation française qui englobât une fidélité entière à des racines étrangères. Un Provençal, un Breton pouvaient rester attachés à des coutumes que la Royauté *'décentralisée'* honorerait d'ailleurs bien mieux que la République. La Monarchie n'est-elle pas, selon un vieux mot d'ordre d'*Action française*, l'*'anarchie plus un'*? Mais il n'en allait pas de même pour le Juif, par définition éternellement étranger.

Est-ce là un antisémitisme 'éclairé'? La doctrine le prétendrait. Mais son projet ne peut aboutir si la connaissance 'empirique' qu'elle suppose avoir des Juifs est en réalité une connaissance superficielle, tronquée. Là où le savoir et, ajouterait Bergson, la sympathie font défaut, les 'lumières' s'absentent . . . Comment justifier une pensée politique qui se fonde sur une telle ignorance de la religion, de la culture, de la mentalité d'un peuple dont elle voudrait pourtant régler les destinées? *Or quel antisémite s'est jamais donné la peine de s'informer?* D'où la surprise et, souvent, l'admiration que la naissance héroïque de l'État d'Israël a provoquées chez bien des antisémites (comme Thierry Maulnier, Pierre Boutang et, pour partie au moins, Maurras). C'est que, rendu à lui-même, le Juif se révélait être fort différent de celui dont la figure était transmise paresseusement par l'*'enseignement du mépris'*.[28]

teurs du deuxième 'Statut des Juifs' dont certaines dispositions ou formules portent la marque de l'antisémitisme de Maurras.

[28] Titre d'un livre célèbre de Jules Isaac, Paris, 1962. On ajoutera cependant, pour conclure, que la connaissance n'entraîne pas forcément la sympathie. Cette remarque nous a été suggérée par la remarquable conférence de Dominique Bourrel à notre Colloque.

EUROPE ET OUTRE-MER

GERMAN HISTORIOGRAPHY, 19TH CENTURY GERMAN NATIONAL IDENTITY AND THE JEWS

Jeffrey Andrew Barash

The eight decades following the outbreak of the French Revolution and the subsequent French occupation of the German territories, as of a large part of Europe, witnessed the emergence of the German national identity, which culminated in the foundation of the German state under Prussian domination in 1871. Not fortuitously, during this period of state building scholarly investigation of Germany's past and of its relation to European and to world history played a role of unprecedented significance, not only in German universities, but for the educated public as a whole.

In the following paper I will deal with two German historians who were of particular importance in their public capacities as official historiographers of the Prussian State, Leopold von Ranke (1796–1886) and his successor Heinrich von Treitschke (1834–1886). Each of these historians simultaneously occupied the chair of modern history at the University of Berlin and Heinrich von Treitschke, who was active as the Prussian State historian at the time of the foundation of the German Reich, was elevated to the position of historian of the German nation. My purpose will be to trace a radical shift in attitude that becomes visible in the different conceptions of the German national identity in the writings of these two official historiographers. Certainly this shift may in part be accounted for by differences in personal temperament. In what follows, however, I will argue that this shift also reflects a more general change in attitude within Germany as a whole. At the conclusion of my analysis of the shift between the respective conceptions of the German national identity of Leopold von Ranke and of Heinrich von Treitschke, I will relate this change to their respective conception of the Jews. Let us begin by turning to Ranke's idea of German national identity and then deal with that of Treitschke.

I

Ranke was born in 1795 in a pious Protestant family in the German region of Thüringen. His deep roots in Lutheran faith and in Lutheran tradition nourished the whole of his subsequent reflection on the meaning of history.[1] Ranke undertook his studies in philology and theology at the Universities of Leipzig and Halle between 1814 and 1818. At this time in Germany Hegel's influence was at its height. It was Hegel above all who, beginning especially with his epoch-making work *Phänomenologie des Geistes* (1807), accorded a fundamental role to historical reflection joined to the method of speculative philosophy. In this work as in his later lectures of the 1820s, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hegel posited that deepening self-consciousness — self-consciousness of Spirit — culminating in the modern world calls forth a corresponding deepening of historical reflection: not only does modern civilization *remember* its past—either in the form of original remembrance of historical events one has experienced or in terms of later reflection on events recorded by others—but modernity endows itself with the capacity to raise understanding of world history to the level of philosophical comprehension. In the terms of Hegel's philosophy of history, historical awareness deepens in the various periods of development of world history, from oriental to Greek, Roman and modern Germanic civilizations, in relation to different national principles. But philosophy of history does not, for Hegel, content itself with the contemplation of human political life or other mortal affairs. In his boldest formulation of his philosophy of history in the *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hegel went so far as to claim that philosophical reflection on world history in the modern period might detect the historical unfolding of a divine purpose and, as he claimed in the final paragraph of this work, serve as a theodicy, a justification of Providence within the historical realm (*Rechtfertigung Gottes in der Geschichte*).[2] Beyond the arena

[1] For an excellent analysis of Ranke's conception of history see the classic study by Leonard Krieger, *Ranke: The Meaning of History*, University of Chicago Press, Chicago, 1977; regarding the image of the Jews in German historiography more generally see: Hans Liebeschütz, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, Mohr, Tübingen, 1967.

[2] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *Werke*, vol. XII, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995, p. 540.

of changing events, philosophical reflection on the historical provided the possibility of reconciliation of finitude with the infinite, of ephemerity with the eternal.

The generation of Ranke and of the German historical school which came to predominance after Hegel's death in 1831, in spite of their conviction concerning the fundamental importance of historical reflection, did not hesitate to express their skepticism concerning Hegel's claim to grasp the meaning of history on the basis of philosophical reason, in the framework of an all-encompassing system. Beginning with his first historical work published in 1824, *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 1514*, Ranke's principal interest was directed not toward the reconstruction of history according to abstract philosophical concepts but toward the reconstitution of the complexity of historical events in relation to national principles in their singularity. This is the meaning of the famous statement of his aim in this first of his historical works to understand the past 'wie es eigentlich gewesen'. And it is this aim that Ranke sought to uphold over the course of the 54 volumes of his collected works, which include such classics as: *Die grossen Mächte* (1833), *Geschichte der Päpste in den letzten vier Jahrhunderte* (1836), 'Politisches Gespräch' (1836), *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* (1839), *Neun Bücher über preussischen Geschichte* (1847), the national histories of France and of England in the 16th and 17th centuries, the series of lectures presented before King Maximilian of Bavaria in 1854, 'Über die Epochen der neueren Geschichte' and finally *Weltgeschichte* (1881 88). In the lectures 'Über die Epochen der neueren Geschichte', Ranke formulated his theoretical opposition to Hegelian philosophy of history in the following terms:

> The philosophers, namely of the Hegelian school, have presented Ideas according to which the history of Humanity unravels like a logical process . . . In Scholasticism, however, life perishes and thus this intuition of history as a Process of self-development of the Spirit according to logical categories is based on what we reject.[3]

[3] 'Die Philosophen namentlich aber die Hegelsche Schule hat . . . gewiss Ideen aufgestellt wonach die Geschichte der Menschheit wie ein logischer Prozess . . . sich abspinne. In der Scholastik aber geht das Leben unter und so würde auch diese Anschauung von Geschichte diesen Prozess des sich selbst nach verschiedenen logischen Kategorien entwickelnden Geistes auf das zurückführen was wir . . . verwarfen'. Ranke, 'Über die Epochen der neueren Geschichte', Hans Hoffmann, ed., *Leopold von Ranke: Ausgewählte Aufsätze und Meisterschriften*, Kröner, Stuttgart, 1942, p. 143. Unless otherwise indicated all translations are my own.

As opposed to the Hegelian philosophy of history, Ranke presupposed that history is in no way reducible to rational principles because the singularity of national identities and the diversity of predominant tendencies that come to expression in different epochs are too heterogeneous to allow comprehension of their unity. This is by no means tantamount to claiming that such unity does not exist, nor that history is bereft of meaning, but that the ultimate principles of historical coherence remain hidden from human understanding. In his opposition to Hegel's bold claim to have identified the work of Divine providence in the realm of the historical, Ranke's own conviction concerning the supreme importance of historical understanding, placed in a more orthodox Lutheran perspective, led him back to earlier sources of historical reflection—most immediately to the works of Johann Gottfried Herder who was one of the favorite authors of his youth. Ranke's ruminations concerning the sacred foundations of the historical world, the unity of which remains hidden to human eyes, are strongly reminiscent of Herder's poignant statement in *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774): 'Only the Creator thinks the unity of one, of all Nations in their multiplicity'.[4] And it is this emphasis on the opacity of ultimate principles of history, infused by a hidden Divine purpose, and weaving into a coherent unity the interaction of nations in their complex singularity, which informs the idea of the German identity found in Ranke's historical works.

What is Ranke's idea of German identity? This idea, it should be stated, did not spring from a purely intellectual conviction. It coincided with the emergence of a new political conservatism and of the revival of Lutheran orthodoxy among the ruling Prussian aristocracy during the decade prior to the revolution of 1848. After having been nominated to a professorship at the University of Berlin following the publication of his *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494–1514*, Ranke frequented aristocratic circles in the salons of Bettina von Arnim and of Rahel Varnhagen. During a research trip to Venice he accompanied the young Prussian crown prince, who in 1840 acceded to the throne as Friedrich Wilhelm IV. Friedrich

[4] Schöpfer allein ists, der die ganze Einheit einer, aller Nationen in ihrer Mannigfaltigkeit denkt . . .', Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, p. 40.

Wilhelm's reign brought a reinforcement of conservative principles and a revival of the Lutheran orthodoxy which Leopold von Ranke favored. It is Friedrich Wilhelm IV who created the position of official court historiographer which Ranke then occupied. And the idea of German national identity that came to expression in Ranke's historical work was primarily inspired by the ethical and theological convictions corresponding to his conservative world-view. Let us examine them more closely.

If human understanding for Ranke is never capable of grasping the meaning of history as a coherent, unified process, it is nonetheless possible for it to attain limited knowledge of the historical world, which is for him invested with sacred significance. In spite of the Rankean critique of Hegel's claim to grasp the providential principle impelling the movement of history, Ranke, no less than Hegel, was convinced of the sacred foundations of the historical world. In this sense, Ranke could make his famous statement in the 'Dialogue on Politics' that nations are 'Thoughts of God' or, in another passage in this same dialogue, that: 'The Spirit of the State is, it is true, a divine breath, but it is the same impelled by humanity'.[5]

For Ranke, the historian's quest brings him before traces of divine revelation hidden in the history of particular nations. To the extent that nations—not only the German principalities but all nations—are 'Thoughts of God', each nation expresses in singular perspective a principal which is universal in scope. It is this universality in the veil of the singular that links each nation to a higher meaning; if ungraspable in its plenitude, this universality ties it to the opaque unity of the historical process. Ranke expresses this thought in a particularly eloquent passage which may be found at the beginning of his work *Die großen Mächte*:

> It is not such an accidental surging together, falling upon or following one another of States and peoples which world history presents, as it might seem at first sight. Nor is the often so dubious advance of culture its singular purpose. These are forces and, it is true, spiritual forces giving impetus to life, which are indeed life; moral energies which we behold in their development. We cannot define them or subsume them under abstractions. We can however intuit them, perceive

[5] 'Der Geist des Staates ist zwar göttlicher Anhauch, aber zugleich menschlicher Antrieb', Hans Hoffmann, ed., *Leopold von Ranke: Ausgewählte Aufsätze und Meisterschriften*, p. 113.

> them, call forth empathy for their existence. They blossom unto the world and disappear. In the most manifold of expressions, they engange in conflict, limit and overcome each other. In their interaction and succession, in their life and their demise or rebirth . . . lies the great mystery of world history.[6]

What is particularly striking in Ranke's view of history is his presupposition concerning the *plurality* of expressions of truth, which is related to the diversity of national traditions. Since each national tradition expresses a thought of God, even if in a partial, implicit, or ephemeral guise, each nation possesses its own dignity. Far from any conviction of national or racial supremacy of any one nation, the vitality of nations, including that of the German nation, depends upon its capacity to incorporate the moral force that its universal principal imparts to it. Over the course of time any such principal degenerates into a simple interest, maintained through political machinations or by means of a brute force devoid of spiritual purpose. According to the Rankean vision of the historical, however, such machinations must sooner or later give way to a superior moral principal that opposes it.

In the aftermath of the 20th century, Ranke's ethico-theological conception of history seems to us to be the implausible expression of 19th century romanticism. From our perspective, the conviction springing from this romantic world view that the contest between competing national principles is ultimately decided by a superior moral aim, opaquely emanating from a sacred source, would seem to place Ranke's historiography in a dubious light. Indeed, once the larger romantic ethico-theological vision of the unity of history is placed in question, it is but a small step to the assertion that the

---

[6] Nicht ein solch zufälliges Durcheinanderstürmen, Übereinanderherfallen, Nacheinanderfolgen, der Staaten und Völker bietet die Weltgeschichte dar wie es bei dem ersten Blick wohl aussieht. Auch ist die oft so zweifelhafte Förderung der Kultur nicht ihr einziger Inhalt. Es sind Kräfte und zwar geistige, Leben hervorbringende schöpferische Kräfte, selber Leben, es sind moralische Energien die wir in ihrer Entwicklung erblicken. Zu definieren, unter Abstraktionen zu bringen, sind sie nicht; aber anschauen, wahrnehmen kann man sie, ein Mitgefühl ihres Daseins kann man sich erzeugen. Sie blühen auf, nehmen die Welt ein, treten heraus in dem mannigfaltigsten Ausdruck, bestreiten, beschränken, überwältigen einander in ihrer Wechselwirkung und Aufeinanderfolge, in ihrem Leben, ihrem Vergehen, oder ihrer Wiederbelebung, die dann immer grössere Fülle, höhere Bedeutung weiteren Umfang in sich schließt, liegt das Geheimnis der Weltgeschichte'. Hans Hoffmann, ed., *Leopold von Ranke: Ausgewählte Aufsätze und Meisterschriften*, p. 51.

historical process, in and of itself, is devoid of meaning. On one hand, such an assertion has led to the proposition that history manifests nothing more than an anarchy of values and that the recognition, on the basis of historical reflection, of a plurality of perspectives on truth opens the door to relativism (Leo Strauss). Where such an assertion inspires a return to the conviction concerning the existence of timeless, a-historical truth, more recent and radical skepticism concerning the meaningfulness of history as a process has, on the other hand, led to a conclusion of a very different order: doubt concerning the meaning the historian attributes to history has animated the conviction that such meaning derives from rhetorical modes of organization of historiographical discourse rather than from the empirical reality the historian claims to investigate (Hayden White).

Such critiques indeed level grave objections against the kind of historical method that Ranke inaugurated. The question remains, however, concerning the precise relation between romantic ethico-theological world-view and the method Ranke espoused. To my mind, a *central* implication of Ranke's method reaches well beyond the confines of his 19th century world-view. Indeed, in his attempt to discern a relative validity implicit in each of a plurality of national perspectives, Ranke formulated an ideal of *impartiality* in historical judgment which cannot be reduced to a mere value relativism nor, without grossly oversimplifying the object of historical analysis, can such judgment be relegated to a simple rhetorical construct. Most important, if historical reflection *per se* is considered to lead to relativism or to be a mere product of the rhetorical imagination, we lose sight of the deeper implications of the Rankean ideal of impartiality that become particularly evident in a consideration of the nuances that distinguish essentially divergent types of historical analysis. These, however, are the nuances we seek to restore in our consideration of the shift in historiographical aim between two 19th century court historiographers, Leopold von Ranke and Heinrich von Treitschke. Let us briefly examine then the Rankean ideal of impartiality before focusing on the shift in historiographical representation of the German national identity that came into vogue with Treitschke.

In the wake of the 20th century and of decades of criticism of 19th century historical ideals and historical methods articulated from diverse theoretical standpoints, it has become customary to insist on the unavoidable bias of all historical analysis. After all, does historical

representation not serve, often in subtle and even unintended ways, to promote the interests of a particular group or to reinforce a given national identity? Does historiography not express an ideological standpoint? Surely there is truth to this claim. Undoubtedly the Rankean aim to recount the past 'wie es eigentlich gewesen' gives testimony to a good deal of naiveté. However, the over-insistence on the biased character of historical writing risks in its turn omitting an important distinction: that between the *ideal* of impartial judgment, however imperfectly realized, and historical writing which willingly subordinates judgment to the imperatives of a national or group interest. This distinction concerns not a simple difference in degree, but in the definition of truth itself.

As a conservative member of the Prussian ruling elite, Leopold von Ranke hardly limited his work to the sphere of national historiography in the narrow sense: if he wrote on Prussia and on the German nation, he also wrote detailed histories of France and of England. Adhering to the Lutheran faith, Ranke strived to avoid any form of dogmatic religious judgment in his history of the Popes as in his account of the Protestant Reformation. Thus, for example, Ranke's masterwork *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, does not represent an apology for the Protestant Reformation, nor does he seek to discredit the Catholic religion by denying the universal meaning inherent in it. On the contrary, rather than argue for or against the dogmatic truth of Catholicism, his purpose is to portray the overarching historical meaning of a religious tendency in its capacity to reconcile the universal principle it espouses with the particularity of its worldly interests. Where it is a question of the objectivity in his analysis, Ranke's method is particularly cautious: without advocating a given cause, he attempts to present the course of events in a way which reveals the struggle between universal principles incarnated in the politics of the different Catholic and Protestant nations. As far as possible, Ranke addresses himself to readers of all confessions in his judgments concerning religious questions, for example in the following passage:

> Whatever faith one might adhere to today, no one can deny—as the most earnest Catholic contemporaries such as Emser recognized—that the Latin Church was in need of reform . . .[7]

[7] 'Welcher Confession man auch heute angehören mag, kein Mensch kann leug-

Certainly Ranke was convinced of the legitimacy of the Lutheran Reformation and, in often subtle ways, this conviction influenced his reading of historical events. Indeed, his presupposition concerning the power of moral forces in history inspired the belief that the victory of Protestantism in northern Europe gave testimony to its superior moral and theological truth. But there is an important nuance between this conviction and the deliberate subordination of historical representation to national interest.

Ranke's ideal of impartiality led him to reaffirm the ancient ideal of rememoration of the past *sine ira et studio* and to link this ideal to modern conceptions of scientific historical research based on documentary evidence. It is this ideal which stands at the basis of an important distinction in his theory between historiography and politics which came to expression as early as in his 1836 essay, 'Über die Verwandtschaft und den Unterschied der Historie und der Politik'. If politics is always placed in the service of a particular nation and thus cannot lay claim to *Unparteilichkeit*, the ideal of impartiality is required of the historian who constantly searches out the universal meaning at the heart of singular national perspectives.

Undoubtedly, it is this conviction concerning the implicit inherence of universal in the singular which accounts not only for Ranke's general outlook on world history as, more specifically, for his theory of universality and impartial judgment, but also for his conservative political conception of the German national identity. In the political sphere, his conservatism led him to affirm the traditions and institutions bequeathed by the past. While he underlined the importance of German unity in the area of military defense during the decades following the Congress of Vienna in 1815, Ranke strongly opposed projects of national unification proposed by liberal nationalists. In his book *Die Großen Mächte*, Ranke stated that the political system adopted following the Restoration offered the best possibility of maintaining 'local and provincial differences',[8] while avoiding the kind of exaggerated centralism that Ranke associated with French political institutions.

---

nen und die katholisch—eifrigsten Zeitgenossen (S.B. Emser haben es bekannt) daß die lateinische Kirche einer Reform bedurfte'. Leopold von Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, I, p. 100.

[8] Hans Hoffmann, ed., *Leopold von Ranke: Ausgewählte Aufsätze und Meisterschriften*, p. 67.

Following the death of his friend and protector, Friedrich Wilhelm IV, Ranke was at first skeptical concerning the rule of Otto von Bismarck, the chancellor of Friedrich's successor, Wilhelm I, who in 1871 became the Emperor of the German nation. Like many of his fellow conservatives, Ranke rallied to the support of the new German nation as well as to Bismarck's politics. Toward the end of his life, Ranke was able to convince himself of Bismarck's own conservative principles which he formulated in the following terms:

> The power of what remains from the past is greater than that of recent constructions and the Chancellor returns once again to older conditions of a world that has been bequeathed to us . . .[9]

If, as I am arguing, the implications of Ranke's historiographical ideal reach far beyond the limits of his 19th century conservative world-view, there can be no doubt that his reverence for the particular and for historical plurality of national identities stemmed from a religious persuasion concerning their providential sanction. The importance of the theological underpinnings of Ranke's vision of history has been stressed above all by Friedrich Meinecke in his classic work *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte.* In the chapter devoted to Ranke in this work, Meinecke cites a passage from Ranke's *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, which poignantly expresses the conviction which inspired Ranke's historical work throughout his life and will serve to illustrate the shift in historiographical conception brought about by Heinrich von Treitschke. In this passage taken from his history of the Reformation, Ranke wrote:

> Religious truth must maintain for the State a continuous reminiscence of the origin and the purpose of earthly life; of the rights of one's neighbors and the relatedness of all Nations. Otherwise it would ever be in danger of degenerating into a rule of violence and of hardening into narrow hatred of the foreigner.[10]

[9] 'die Kraft des Erhaltenden grösser sei als die des Neubaus und dass der Kanzler wieder zurückkehrt zu den alten Zuständen einer überkommenen Welt'. Cited in Wolfgang Mommsen, *Stein, Ranke, Bismarck*, Munich, 1954, p. 113.

[10] 'Die religiöse Wahrheit muss . . . den Staat in fortwährender Erinnerung an den Ursprung und das Ziel des irdischen Lebens an das Recht seiner Nachbarn und die Verwandtschaft aller Nationen erhalten. Er würde sonst in Gefahr sein in Gewaltherrschaft auszuarten, in einseitigem Fremdenhass zu erstarren', Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte, Werke*, I, 4.

II

Born in Dresden in 1834, Heinrich von Treitschke was nearly 40 years younger than Ranke. Where Ranke sought to reformulate in the terms of historical science the universalistic perspective bequeathed by theological and political traditions of a pre-revolutionary past, Treitschke's political writings and his concept of historiography espoused a new form of nationalism in late 19th century Germany. Treitschke's more narrow nationalistic conception of the State opened the way to what Hannah Arendt characterized in the *Origins of Totalitarianism* with the apt term 'tribal nationalism', a development which according to her analysis, constituted a turning-point in German social and political history.[11]

Heinrich von Treitschke studied history and economics at the Universities of Bonn, Leipzig, Tübingen and Freiburg im Breisgau. Beginning in 1858 he became chief editor of the prestigious review *Preussische Jahrbücher*, which was an influential mouthpiece for liberal political and economic principles as a means of achieving Germany's unification, conceived in terms of a new *Großdeutschland*—a German nation which included Austria, under Prussian leadership.

In 1864, the year of a brief war waged between Prussia and Denmark, the first in a series of wars leading to German Unification that would be achieved in 1871, Treitschke published an influential article entitled 'Bundesstaat und Einheitsstaat', in which he expressed personal skepticism concerning the possibility of including Austria in a new German *Reich*. In this essay, as in another essay published in the same year, entitled 'Die Freiheit'—relating not only in its theme, but from its very title to John Stuart Mill's classic statement of liberalism in *On Liberty*—Treitschke presented his own personal version of German liberalism. In these writings Treitschke broke not only with the universalist perspective of Rankian conservatism, but also with the universal ideal which characterized earlier expressions of liberalism propounded by Mill and by the early 19th century German philosopher, Wilhelm von Humboldt, whose ideas concerning the relation between the State and the individual human personality in his work *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates*

[11] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Part Two, *Imperialism*, Harvest/Harcourt, Brace, Jovanovich, San Diego, New York, London, 1968, pp. 107–123.

zu Bestimmen, had exercised a decisive influence on Mill. One of the central tenets of classic political liberalism, as formulated by Wilhelm von Humboldt and reelaborated by John Stuart Mill, concerned the dangers of State power for the development of the individual personality. On the contrary, Treitschke argued that individual liberty depends on a powerful State. Following German unification in 1871, Treitschke's writings emphasized the importance of reinforcing the political and military power of Germany, and only rarely dealt with the need for liberal reform of political institutions. Beside the lectures on politics presented at the University of Freiburg im Breisgau, Treitschke is best known for his multivolume work *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, published during the 1870s and 1880s.

Beside his public role as first historiographer of the new Reich, Treitschke also had important political responsibilities as an elected deputy to the German Reichstag on the platform of the National Liberal party. Close to the political orientation of Otto von Bismarck, Treitschke was the only National Liberal deputy to vote in favor of Bismarck's *Sozialistengesetze* of 1878, which placed a ban on all extra-parliamentary activities of the German socialist party. By 1879 it had become evident that Treitschke's politics shared little in common with the program espoused by the National Liberal party and he soon left the party over a question concerning economic protection policies. At this time he joined a new kind of conservative party, characterized by its militarism and its hyper-nationalism.

This change in political party, however, marked less a modification in his general orientation than a clarification of his ideological position. In two decisive ways, Treitschke's theory of history both before and after his break with the National Liberal party, manifest a decisive shift in orientation in relation to the historiography of Ranke:

1. As illustrated in our brief analysis of Ranke's thought, Ranke's theory of history presupposed the unity of world history as a process in which the particularism of national identities each bring to expression, more or less completely in the different moments of their existence, a universal principle ultimately emanating from a sacred source. Treitschke's historiography, on the other hand, was barely concerned with universal meaning embodied in a plurality of national groups. The central role that Ranke accorded to the opaque transcendent source of historical coherence became of entirely peripheral significance for Treitschke. While asserting his faith in Christianity, Treitschke

tended to instrumentalize Christian faith as a function of national politics. Christianity was relegated to a quasi-psychological quality of the German nation. As he wrote in his lectures on politics, published under the title *Politik*, since the conscience of the nation depends upon a community of religious sentiment (*Gefühl*), religion is a precondition for national unity.[12]

2. As Treitschke shifted the efforts of historiography away from the reconstruction of the past in the plurality of its articulations, ciphers of an overarching world historical coherence, his representation of the German nation aimed less to elucidate the German identity in its historical interaction with other great principles of national existence, than to argue for its legitimacy and, above all, to reinforce its power. As he emphasized with passion in his essay 'Bundesstaat und Einheitsstaat', the essence of the State is 'Power, power, and again power' ('Macht, Macht und nochmals Macht').[13] If power conceived in these terms was necessary for the fulfillment of what he termed the 'moral' vocation of the nation, the moral quality to which he referred concerned more a spontaneous natural attribute of the national character than a universal, divinely sanctioned truth. Hence, if unification was prerequisite to the fulfillment of a nation's moral vocation, this vocation related more to a particular trait than to a universal command; and from this premise it was a logical step to the conclusion that the 'moral conscience' (*sittliches Bewusstsein*) of a nation required that it exclude all foreign minorities from participation.[14] In the case of Germany, such exclusion was all the more necessary, not only of the Jews, whom we will take into consideration shortly, but also of the Slavic peoples, given what he took to be their almost complete absence of culture and upbringing (*Gesittung*). The Slavic peoples are, according to Treitschke, a 'people of slaves', who have no right to constitute a nation.[15]

[12] Heinrich von Treitschke, *Politik*, vol. I, p. 326. The quasi-psychological nature of Treitschke's notion of religious sentiment is illustrated, for example, by his presupposition that women, whose feelings are more pronounced than those of men have always been more pious than men; cf. *ibid.*, I, 320.

[13] Heinrich von Treitschke, 'Bundesstaat und Einheitsstaat', in *Historische und Politische Aufsätze*, vol. 2, 7th edition, Leipzig, Hirzel, 1903, p. 152.

[14] Heinrich von Treitschke, 'Die Freiheit' in *Historische und Politische Aufsätze*, vol. 3, 7th edition, Leipzig, Hirzel, 1903, p. 8.

[15] Heinrich von Treitschke, *Aufsätze, Reden, Briefe*, II, p. 60.

The radical shift that Treitschke brought about in regard to Ranke's theory of history may be clearly set in relief if we consider his explicit critique of the ideal of impartiality which stood at the heart of Ranke's historiographical theory. For Treitschke Ranke's distinction between historiography and politics was unacceptable, for he firmly rejected any distinction between national political interests and the universal perspective of the historian, who seeks an Archimedean point beyond the purview of his own particular national interest.

Arguing in this vein, Treitschke's *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert* placed this Rankean ideal of historiography in question for its representation of the nation in a way which risked muting the 'voice of conscience' and effacing the heroism, the sentiment and the 'darker instincts of the Volk'.[16] It is precisely the 'voice of conscience' as Treitschke interpreted it, which called for the abandonment of any traditional ideal of impartiality or of historical representation *sine ira et studio*. Such illusory pursuits were to be abandoned and historiography subordinated to the interests of national *Machtpolitik*. As Treitschke wrote in *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*:

> What a misuse one makes today of the expression: *sine ira et studio*! A term that no one followed less faithfully than the one who coined it. Justly must the historian speak with courage, without sensitivity toward feelings of the court, without terror more often inspired today through the far more powerful hatred evinced by the educated mob. As true as it is that man understands only what he loves, so is it just as certain that only a strong heart, which feels the fate of the Fatherland to be its own misfortune or happiness, can confer upon historical narrative its inner truth.[17]

Treitschke, of course, was not alone in bringing into question the ideal of impartiality which had so deeply inspired previous 19th century German historiography. A searching critique of the ideal which Ranke had done so much to promote had been proposed a decade earlier in the second *Untimely Meditation* of Treitschke's great contemporary and Saxon *Landsmann*, Friedrich Nietzsche. However,

[16] Heinrich von Treitschke, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, vol. III, p. 698.

[17] 'Welchen Missbrauch treibt man doch heute mit dem Ausspruch: 'sine ira et studio'—einem Worte das Niemand weniger befolgt hat als sein Urheber. Gerecht soll der Historiker reden freimütig, unbekümmert um die Empfindlichkeit der Höfe, ungeschreckt durch den heute viel mächtigeren Hass des gebildeten Pöbels. Aber so gewiss der Mensch nur versteht was er liebt, ebenso gewiss kann nur ein starkes Herz, das Geschick des Vaterlandes wie selbst erlebtes Leid und Glück empfindet, der historischen Erzählung die innere Wahrheit geben'. *Ibid.*, vol. V, p. v.

Nietzsche did not content himself with a critique of Ranke's historiographical ideal, but took to task the modern insistence on the role of historical scholarship *per se*. According to Nietzsche's celebrated essay, the overweaning modern preoccupation with history could by no means provide a source for values necessary for surmounting the dead weight of a defunct tradition. In this light Treitschke's historiography was singled out for explicit critique. For Nietzsche, Treitschke's saber-rattling nationalism, in its inability to posit any spiritual ideal beyond mere power politics, was the ominous symptom of that collapse of supreme values which, in other contexts, Nietzsche qualified as European nihilism. One of the principal signs of this collapse lay for Nietzsche in its chauvinism—in its quest for self-affirmation primarily through negation of the foreigner. Above all, Nietzsche criticized the instrumental role that Treitschke played in the kindling of the antisemitic movement in Bismarckian Germany.[18]

It was, indeed, in 1879, following a vacation trip to Italy, that Treitschke published an article which would have particularly fateful consequences for posterity. Entitled 'Unsere Aussichten', this article was directed against what Treitschke took to be the pernicious influence of Jews in German society. In this article Treitschke deplores the recent arrival in Germany of successive waves of *Ostjuden*: hordes, according to Treitschke, of 'Jewish pants salesmen' ('Hosen verkaufende Juden'), whose sons and grandsons were destined to become masters of the German press. This process was all the more deplorable, according to Treitschke, since the Jews were a race in decline: unable to affirm a national identity and create a State since the Middle Ages, the Jews were historically dependent upon other, stronger nations for their cultural vitality. Thus, living at the expense of the Germans, the Jews could only prove a source of corruption in Germany. At the end of this article Treitschke coined the fateful slogan 'The Jews are our misfortune' ('Die Juden sind unser Unglück'), which would subsequently be taken up in the works of contemporary antisemites like Paul de Lagarde and echoed by two generations of antisemitic agitators in Germany, only to become prominent on the banners of the Nazi party.[19]

---

[18] Friedrich Nietzsche, 'Der Fall Wagner', *Ecce Homo, Kritische Gesamtausgabe*, ed. Colli and Montinari, VI, 2, de Gruyter, Berlin, 1968, p. 201; *Jenseits von Gut und Böse*, § 251, *Kritische Gesamtausgabe*, ed. Colli and Montinari, p. 200.

[19] See, for example, the cover photo chosen for the book of Daniel J. Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners*, Vintage, New York, 1997.

More than a decade before the Dreyfus Affair in France, this article fueled a passionate controversy in Germany known as the Berliner *Antisemitismusstreit.* In the course of this conflict, a number of noted German academics publicly protested against Treitschke's accusations and the historian of Roman antiquity, Theodore von Mommsen, attacked Treitschke's assertions in a series of letters published in the same review in which Treitschke's article had initially appeared.

1879 also was a year marked by antisemitic agitation among Berliners of the more modest classes, led by the protestant pastor Stöcker, who at this time founded a political movement welded together by hatred of the Jews. Treitschke, of course, sought to distinguish his ideas from the diatribes of this movement, composed mainly of *petits bourgeois* and of artisans. In this light, Hannah Arendt made an important observation in her work *The Jew as Pariah* when she qualified Treitschke's attitude as a watershed in the history of european antisemitism. In distinguishing his erudite discourse from the agitation of the *petit bourgeois*, Treitschke, as Arendt noted, made antisemitism fit for good society.[20]

Although well over eighty years old, Leopold von Ranke was still alive during this controversy. For him, the Jewish question was essentially a religious matter. In an entry in his diary dating from 1881, Ranke noted without commentary the existence of a heated debate centered on the Jews. He proceeded to describe the improvement in the situation of the Jews since the proclamation of equal civic rights (an equality which was not complete) following the foundation of the German empire. This new equality had permitted Jews to penetrate into areas which had previously been closed to them. Qualifying the *Antisemitismusstreit* as a battle of gladiators,[21] no argument appeared in this accout either in favor of or against the parties that participated in this controversy. At a decisive point, however, Ranke interrupted his commentary to dwell upon the following reminiscence:

> How could I forget the distinguished Jews whom I have known? I mention Mendelssohn-Bartholdy who seemed to me to be the best of all, or also the Jewish participants in my lecture courses. All of them who joined me I finally consider to be historical Christians since they

[20] Hannah Arendt, *The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, ed. Ron H. Feldman. New York: Grove Press, 1978, pp. 115–116.

[21] Leopold von Ranke, Tagebücher, *Historische Zeitschrift*, 151, 1934, pp. 332–35.

> must have imbibed the medieval and modern ideas founded on Christianity.[22]

In spite of his insistence on a plurality of national perspectives, Ranke's affectionate remembrance of his Jewish students and followers is qualified by his characterization of them as 'historical Christians'. Nonetheless, the moderation in his attitude toward the Jews seems to stem from more than a simply personal predilection. It corresponds, I would argue, to a more open and pluralistic view of the historical process in which truth is not subordinated to considerations of power and national cohesion, but inversely, national viability originates in the capacity to incarnate truth which is of transcendent origin.

In the last analysis, it is perhaps Heinrich Heine who, several decades earlier, had already seen the weakening of traditional Christian convictions as an ominous portent for the Germany of the future. I quote in conclusion a passage taken from Heine's *Philosophie und Religion in Deutschland*:

> Christianity—and that is its most beautiful service—has somewhat softened that brutal Germanic love of battle, but could not destroy it. Whenever the taming symbol, the Cross, crumbles, then the savageness of the old fighters will surge forth again. This is the berserk anger of which the northern poets sing and so often evoke. This symbol is weak and the day will come when it will collapse. Then the old hardened gods will raise themselves out of the rubble, will rub the thousand year old dust out of their eyes and Thor with his great hammer will spring up and destroy the Gothic cathedrals.[23]

---

[22] 'Aber wie könnte ich treffliche Juden die mir bekannt geworden sind vergessen? Ich erwähne Mendelssohn-Bartholdy der mir als der beste von allen erschienen ist, oder auch die Zuhörer jüdischer Nation die meinen Vorlesungen gefolgt sind . . . Alle die welche sich mir anschlossen erklärte ich endlich für historische Christen weil sie auch die Ideen des Mittelalters und der neueren Zeit die auf dem Christentum beruhen, in sich aufgenommen haben müßten'. *Ibid.*

[23] 'Das Christentum—und das ist sein schönstes Verdienst—hat jene brutale germanische Kampflust einigermaßen besänftigt, konnte sie jedoch nicht zerstören, und wenn einst der zähmende Talisman, das Kreuz, zerbricht, dann rasselt wieder empor die Wildheit der alten Kämpfer, die unsinnige Berserkerwut, wovon die nordischen Dichter soviel singen und sagen. Jener Talisman ist morsch, und kommen wird der Tag, wo er kläglich zusammenbricht; die alten steinernen Götter erheben sich dann aus dem verschollenen Schutt, und reiben sich den tausendjährigen Staub aus den Augen, und Thor mit dem Riesenhammer springt endlich empor und zerschlägt die Gotischen Dome' Heinrich Heine, *Philosophie und Religion in Deutschland, Werke*, Düsseldorfer Ausgabe, vol. VIII, 1, Hamburg, Hoffmann and Campe, 1973 1997, p. 118.

ENTRE REJET ET RESPECT—LES COMMUNAUTÉS CATHOLIQUES FRANÇAISES DE PALESTINE, LES JUIFS ET LE SIONISME—1880–1939*

Dominique Trimbur

Se pencher sur l'attitude des communautés religieuses catholiques à l'égard des Juifs peut paraître répétitif. En effet, les événements du XX^e^ siècle, dans leur violence, ont poussé les religieux à réfléchir sur ce qu'a été et ce qu'est leur attitude envers ce peuple longtemps considéré comme déicide, que ce soit par le biais d'études historiques[1] ou à l'occasion de textes fondamentaux.[2] De même, des historiens ont déjà produit des analyses en profondeur concernant la constellation particulière Église catholique/Juifs.[3] Entre autres communautés installées en Palestine à partir de la fin du XIX^e^ siècle, le cas des Assomptionnistes est particulièrement notable: en raison des nombreuses productions éditoriales émises par cette congrégation, comme du volumineux intérêt historiographique qui lui a été porté, cet exemple nous servira de principal point d'appui dans le présent article: congrégation placée au centre de l'affaire Dreyfus, elle n'échappe en effet pas à cette constatation. Ainsi, une réflexion/confession de la plume du P. Michel Kubler, lui-même membre de cette congrégation, a occupé la première page du journal *La Croix*, à l'époque virulent organe de l'antidreyfusisme, lors du centenaire de l'acquittement

* Cet article est la version remaniée d'un texte paru dans *Tsafon-Revue d'études juives du Nord*, n° 38, hiver 1999 printemps 2000.

[1] C'est le cas notamment de la contribution du Bénédictin Georges Passelecq à l'ouvrage *L'Encyclique cachée de Pie XI -Une occasion manquée de l'Église face à l'antisémitisme* (en collaboration avec Bernard Suchecky), La Découverte, Paris, 1995.

[2] Rappelons ici naturellement les débats du Concile Vatican II qui aboutissent à la déclaration *Nostra Ætate* consacrée en partie au judaïsme (1965), ou la 'déclaration de repentance' de l'Église catholique de France, de septembre 1997.

[3] Pour le champ français, on pense en particulier à la remarquable étude de François Delpech sur la congrégation de Notre-Dame de Sion, essentiellement vouée à la conversion des Juifs ('Notre-Dame de Sion et les Juifs, Réflexions sur le Père Théodore Ratisbonne et sur l'évolution de la congrégation de Notre-Dame de Sion depuis les origines', in *Sur les Juifs. Études d'histoire contemporaine*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1983, p. 321 sq.), ou à l'ouvrage de Pierre Pierrard *Juifs et catholiques français, D'Édouard Drumont à Jacob Kaplan 1886–1994*, Éd. du Cerf, Paris, 1997.

d'Esterhazy, du 'J'accuse!' de Zola et du procès de celui-ci,[4] déclenchant d'enthousiastes prises de position sur ce *mea culpa* éloquent; tandis que l'attitude de la congrégation au moment de l'affaire, ce 'moment antisémite'[5] par excellence, a déjà été mis en exergue dans le travail précoce et courageux de Pierre Sorlin.[6]

Néanmoins, malgré ces études, une lacune subsiste. Ces analyses ont en effet tendance à présenter une vision abstraite des Juifs. Cette remarque ne s'adresse pas tant aux auteurs qu'elle souligne l'un des aspects qu'eux-mêmes mettent en exergue: lorsqu'à l'époque les congrégations religieuses attaquent les Juifs, ils s'en prennent à des quasi chimères, à des personnes et un peuple dont ils ne savent pas grand-chose et auxquels ils ne s'intéressent d'ailleurs pas vraiment. Le plus important alors pour les religieux est de se voir justifiés par les clichés et préjugés encore largement dominants dans leurs esprits; à l'image de la société française de ce temps. Ces clichés s'entretiennent d'ailleurs d'eux-mêmes, aveugles face à toute tentative d'explication raisonnable que peuvent leur apporter d'éventuels contradicteurs.[7]

Dans le cas de certaines communautés cependant, une chance leur est offerte de découvrir ce que sont *réellement* les Juifs. Car si l'on excepte les villes françaises dans lesquelles les religieux sont installés et où ils veulent voir une 'invasion juive', ils bénéficient pour certains, à partir des années 1870–1880, d'implantations dans une cité véritablement à majorité juive, Jérusalem. Dans ce qui devient alors le centre intellectuel de la population juive, ils ont la possibilité de confronter à la réalité leurs idées reçues et de faire preuve de curiosité. En outre, pour se focaliser sur elle, la communauté assomptionniste de Jérusalem, installée là à partir de 1882, est, à l'image du bastion assomptionniste français, un monde en soi: représentatif de la France, 'la vraie France'; représentatif de l'attrait de plus en plus affirmé de la politique extérieure française pour la question d'Orient;

[4] *La Croix*, 11–12 janvier 1998, 'Nos frères aînés'.

[5] Voir Birnbaum, Pierre, *Le moment antisémite—Un tour de la France en 1898*, Fayard, Paris, 1998.

[6] *'La Croix' et les Juifs (1880–1899), Contribution à l'histoire de l'antisémitisme contemporain*, Grasset, Paris, 1967.

[7] Selon la formule de Pierre Sorlin, pour eux 'l'histoire n'est que la reprise indéfinie d'une trame inchangée: éternellement le Juif se fait persécuteur, le Christ est crucifié, les apôtres souffrent; les fidèles d'aujourd'hui sont traités comme ceux du premier siècle, car la vocation du chrétien est le martyre.' (*op. cit.*, p. 215).

représentatif des grandes tendances religieuses du moment (culte marial, pèlerinages, missions).

Une première étude nous avait permis de décrire à grands traits l'univers assomptionniste de Jérusalem, en particulier de définir brièvement la perception du judaïsme de la Palestine par les religieux établis à Notre-Dame de France, nom de l'immense hôtellerie que les Assomptionnistes dirigent de 1885 à 1970;[8] elle avait aussi permis de constater qu'il vaut la peine de ne pas se limiter à la seule affaire Dreyfus pour une étude approfondie de cette conception, malgré le caractère crucial de la crise. À l'inverse, choisir le long terme offre plusieurs avantages: tout d'abord celui d'éviter les répétitions par rapport aux études existantes; ensuite celui de mieux correspondre aux bouleversements, ne serait-ce que démographiques, que connaît la Palestine; enfin celui de rendre justice aux évolutions enregistrées par les religieux catholiques établis en Terre sainte, qui ne se sont pas enfermés dans leur antisémitisme premier.

La présence des communautés religieuses sur le terrain et leur confrontation au judaïsme *in situ* nécessitent aussi d'étendre le point de vue, ce qui constitue la structure de notre exposé. Installés en Palestine, les religieux y trouvent un judaïsme 'concret', auxquels ils tentent d'appliquer les clichés transportés avec eux de France, avec des nuances, comme nous le verrons. Mais ce judaïsme est mouvant: hormis le fait qu'il ne corresponde pas à l'image figée qu'ils en ont, il est affecté considérablement, et naturellement, par un phénomène à peine abordé dans les études citées, le sionisme.[9]

Face à ces deux aspects du judaïsme, nous tenterons de reproduire de manière schématique l'attitude des catholiques français établis en Palestine: lorsque chacun d'entre eux est reçu de manière négative ou positive (ou neutre), se dessine alors chez les religieux une image complexe du judaïsme palestinien (et du judaïsme en général). Celle-ci ne peut que mettre à mal des certitudes pourtant considérées comme immuables; et amener *in fine* à des doutes qui, sous les coups de butoir de l'histoire, reflètent assez fidèlement les interrogations de l'Église sur cette période préalable à ses bouleversements doctrinaux.

---

[8] 'Une présence française en Palestine: Notre-Dame de France', in *Bulletin du Centre de Recherche Français de Jérusalem*, n° 3, automne 1998, pp. 33–58.

[9] Cela correspond encore à l'absence d'une analyse en profondeur du judaïsme de la part des Assomptionnistes par exemple. L'idéologie de Herzl n'apparaît ainsi que de manière subreptice dans l'œuvre de P. Sorlin (*op. cit.*, p. 157).

Les Communautés religieuses et le judaïsme

Un peuple perfide et déicide

À première vue, les documents des communautés religieuses émis à Jérusalem ne parlent que peu des Juifs. Conformément à ce qui a été constaté par les auteurs ayant travaillé sur les Assomptionnistes, l'un des traits caractéristiques de la congrégation alors est sa profonde méconnaissance du judaïsme; une constatation valable pour l'ensemble des communautés, une faiblesse qui fonde en grande partie une attitude hostile à l'égard de cette religion. Sur le terrain, cette ignorance est d'autant plus grave que des Juifs vivent en nombre, et qu'à Jérusalem même ils composent la majorité de la population. Cette situation a poussé le P. Charles Monsch, alors archiviste de la congrégation créée par le P. d'Alzon, à écrire dans son avant-propos à l'ouvrage de P. Sorlin:

> Nos pèlerins ont donc passé et repassé (vingt-huit fois pour le P. Bailly)[10] à côté des premières colonies juives de Galilée, sans les voir, et sans reconnaître ces pionniers héroïques, Juifs défricheurs et paysans, négation vivante de toutes les élucubrations racistes.[11]

Il y a donc là une dichotomie flagrante entre les Juifs 'parasites' et 'destructeurs' dont on suspecte partout la présence en France même, et les Juifs actifs et constructeurs de Palestine qui sont totalement ignorés (alors que la première *alyah* est contemporaine des premiers pèlerinages des Assomptionnistes en Terre sainte).

Cette situation peut s'expliquer de plusieurs manières. Il y a d'abord, encore une fois, l'ignorance du fait juif de la part des religieux. Mais il y a aussi, de manière inconsciente, la réalisation d'une vue de l'esprit de leur part: éléments d'une 'croisade pacifique', ils veulent voir dans la Palestine la concrétisation d'une terre purifiée de ses parasites, dont les Juifs. En poussant l'image à l'excès, on peut mettre en parallèle la situation de la fin du XIX[e] siècle et celle qui a résulté

[10] Organisateur de nombreux et importants pèlerinages catholiques français vers la Palestine, caravanes intitulées 'Pèlerinages de pénitence' (voir Catherine Nicault, 'Foi et politique: les pèlerinages français en Terre sainte' (1850–1914, in Dominique Trimbur/Ran Aaronsohn [dir.], *De Bonaparte à Balfour—La France, l'Europe occidentale et la Palestine, 1799–1917*, collection 'Mélanges' du CRFJ, vol. 3, CNRS-Éditions, Paris, 2001, pp. 295–324).

[11] Sorlin, *op. cit.*, p. 2.

de la prise de Jérusalem par les Croisés, en 1099, lorsque les Juifs de Jérusalem, entre autres, furent massacrés; purification qu'il s'agit d'accomplir à nouveau, au moment où l'Occident fait son grand retour en Orient, à partir du milieu du XIX[e] siècle. Ainsi, à la tête des pèlerinages, les Assomptionnistes conduisent les nouvelles armées du Christ, ils reproduisent à l'identique la *gesta Dei per Francos* et avancent en proclamant 'Dieu le veut': un imaginaire et un vocabulaire omniprésents qui ne peuvent pas s'embarrasser des Juifs.

Les religieux français présents en Terre sainte prient pour le salut de la 'vraie France'. L'unité française réclamée très tôt par les Assomptionnistes[12] et la grandeur de l'Église catholique associée à celle de la France[13] trouvent leur accomplissement très rapidement: l'une de leurs publications, les *Échos de Notre-Dame de France*, peut par exemple décrire dès janvier 1896 une Jérusalem catholique et française, puis, en 1899, une Terre sainte tombée dans l'escarcelle de la France.[14] La France qui se réalise en Palestine autour de la croix du Christ, homogène et dénuée de ses éléments parasites, est une préfiguration de la France qui doit se réaliser en métropole. Les Juifs n'ont pas leur place là. Cette représentation est d'ailleurs tacitement approuvée par les consuls de France en Palestine, par exemple dans les discours qu'ils prononcent à l'occasion du passage des pèlerinages à Jérusalem. Bien plus, il y a un lien entre les prières faites au cours de ces voyages et la situation politique en France: c'est ainsi que le P. Bailly, rédacteur en chef de *La Croix* et responsable des pèlerinages, peut voir avec satisfaction ses espoirs réalisés lorsque, au retour de Jérusalem, en janvier 1898, il apprend la nouvelle des troubles antisémites d'Alger.[15]

Cette vision d'ensemble ne correspond toutefois pas à la réalité qui se dessine lorsqu'on lit plus avant les nombreux documents relatifs à la Terre sainte: les Juifs y font encore partie du paysage de la Palestine et suscitent l'attention des religieux. Par là, ils s'attirent aussi les foudres des Assomptionnistes qui, dans leur fougue, ne se distinguent pas de leurs collègues parisiens.

Dans ce domaine, il semble qu'une certaine prédestination préside

[12] *Échos de Notre-Dame de France*, n° 16, mai-août 1892, p. 56.

[13] Tel que cela apparaît par exemple lors du congrès eucharistique de Jérusalem, en 1893 (*Échos de Notre-Dame de France*, n° 6, septembre 1893).

[14] *Échos de Notre-Dame de France*, n° 74, août-septembre-octobre 1899.

[15] Sorlin, *op. cit.*, p. 118.

à l'installation de la congrégation du P. d'Alzon à Jérusalem. Hormis leur fonction liée aux pèlerinages français, qui les amène à construire Notre-Dame de France, les Assomptionnistes possèdent à partir de 1887 un terrain sur le Mont Sion. Selon eux, les découvertes archéologiques qu'ils font sur cette parcelle dominant la cité de David, contemporaines de celles effectuées là aux frais du baron de Rothschild, les mettent en possession du lieu du reniement de Pierre.[16] Mais ce qui rappelle l'un des épisodes les plus douloureux de la Passion du Christ signifie aussi qu'ils contrôlent l'endroit où se situait le palais de Caïphe, où Jésus fut condamné par ce grand prêtre. De ce fait, leur présence et les révélations sur l'état de leurs fouilles[17] constituent un rappel constant de la faute originelle des Juifs, celle qui a fait d'eux le peuple déicide qui mérite son châtiment.

Ce préalable posé, les Assomptionnistes peuvent lancer leurs diatribes à l'encontre de la 'race maudite'. Celles-ci passent par exemple par les rappels, rares mais forts, de la situation dramatique que leurs 'frères de France' connaissent à la fin du XIX^e^ siècle. Si la grâce du Capitaine Dreyfus, qui 'voile de noir' une retraite au Carmel, les persécutions dirigées contre *La Croix* après la révision du procès, preuve du 'complot judéo-maçonnique',[18] ou l'action 'sale et putride' de Zola[19] sortent du cadre précis de la présente étude, ils n'en signalent pas moins que l'état d'esprit des Assomptionnistes, à Paris ou Jérusalem, est le même. Il ne leur est donc pas possible de penser le monde autrement qu'en termes manichéens, où leur combat apparaît juste, et infâme celui de leurs ennemis.

L'antisémitisme économique des Assomptionnistes, que Pierre Sorlin perçoit dans l'analyse de la haine qu'ils vouent aux Juifs,[20] laisse des marques dans l'esprit des religieux de Notre-Dame de France.[21]

[16] Luc, 22, 54–62.

[17] Par exemple *Échos de Notre-Dame de France*, n° 2, octobre 1888; *Souvenirs*, n° 60, 31 décembre 1889; et *Lettre à la Dispersion*, n° 231, 1er juillet 1927.

[18] *Souvenirs*, n° 404, 7 octobre 1899, n° 409, 11 novembre 1899; archives de Notre-Dame de France, Saint Pierre en Gallicante, Jérusalem (par la suite archives NDF), éphémérides de NDF, 11: 1898–1901, entrées des 25 et 26 novembre 1899, des 19 et 23 janvier 1900.

[19] Supplément aux *Échos de Notre-Dame de France*, n° 90.

[20] Sorlin, *op. cit.*, ch. VII, p. 71 sq.

[21] Ils reçoivent par exemple les circulaires du supérieur général de la congrégation, le P. Picard, dont celle du 21 février 1896 qui dénonce les tracasseries fiscales à l'encontre des congrégations, résultat du 'fanatisme [. . .] des Juifs en France' (archives NDF, 22: communautés rapports, cartes de visite, curie généralice).

L'association classique 'Juif/grand capital' est également valable en Palestine; et de la même manière qu'en France les religieux effectuent une distinction entre l'argent catholique, propre, et l'argent juif, sale, en Terre sainte cette nuance est de rigueur. Les versements financiers dont ils bénéficient permettent aux Assomptionnistes de réaliser leur croisade pacifique, constructive et saine; tandis que l'argent juif qui arrive en Palestine est, comme partout ailleurs, le symbole d'une soif de possession quasi diabolique. Le 'péril juif'[22] menace le monde en général,[23] la Palestine en particulier, et rien ne peut arrêter les millions de francs dont jouissent les Juifs là, grâce à la 'secte' toute puissante[24]: ils ne se préoccupent que de rassembler des fonds, profitent des sommes reçues d' 'une caisse parisienne [. . .] riche autant que généreuse'[25] et mettent en place des réseaux d'influence:

> Une crise monétaire des plus graves sévit dans le pays depuis 15 jours. Les banques refusent tout paiement, tout avance de numéraire. Impossible de négocier les chèques, de toucher les mandats. Les Juifs, vrais oiseaux de proie, profitent de la situation: ils ont fait déprécier l'argent français et l'argent russe qu'ils rachètent en vue de réaliser d'énormes bénéfices; les misérables achètent à 80 francs les billets de 100 f. de la Banque de France.[26]

Cet appât du gain a sa couverture traditionnelle qu'un auteur décrit dans un article 'savant' consacré aux 'quêteurs sacrés', montrant par là que l'argent est au fondement de la religion juive.[27] La finance a aussi ses formes plus modernes et perfectionnées et il paraît clair que si ce n'est qu'une question d'argent, les Juifs arriveront à s'établir définitivement et à créer là un 'centre d'affaires'.[28] Et de fait, 'En attendant, les Juifs multiplient leurs colonies, leurs hospices et hôpitaux'.[29] Leurs manœuvres financières se poursuivent et s'accroissent naturellement lorsque la Palestine devient zone d'occupation puis

---

[22] *Souvenirs*, n° 392, 24 juin 1899.
[23] *Jérusalem*, n° 39, 24 septembre 1907.
[24] *Échos de Notre-Dame de France*, n° 116, mai 1903, p. 85.
[25] *Ibid.*, n° 120, septembre 1903, p. 163.
[26] ASAJ, Boîte 3: Diaire du grand séminaire 1907–1914, cahier T, journal de Ste Anne, 1907–1914, entrée du 19 août 1914.
[27] *Jérusalem*, n° 13, 24 juillet 1905, *Les juifs de Palestine—Quêteurs sacrés*, G. Jeandel, p. 261 sq.
[28] *Ibid.*, n° 52, 24 octobre 1908, *'Le Sionisme—Ses origines—Son avenir'*, p. 223 sq.
[29] ASAJ, boîte 2: Diaire du petit séminaire 1900–1914, cahier E, 21 juin 1907–1er février 1910, entrée du 23 septembre 1908.

mandat britannique après décembre 1917: il apparaît alors que c'est avant tout l'argent qui caractérise les Juifs du pays. Ils sont habiles dans les transactions monétaires et s'assurent par là la suprématie. Et la sainteté de l'endroit peut difficilement les détourner de leur matérialisme foncier.[30]

Dans l'optique des Assomptionnistes, comme des autres communautés, les Juifs sont d'autant plus condamnables pour ce dernier point. Les religieux sont en effet d'ardents défenseurs d'une Ville sainte qui conserve ses traits originels. Eux qui vivent entourés de fresques édifiantes retraçant la prise de Jérusalem par les Croisés, ils tiennent à habiter une cité qu'ils veulent idéale: idéale, c'est-à-dire catholique et française, mais aussi une ville qui ne soit pas affectée par la modernisation; d'où leur condamnation de tout ce qui pourrait révolutionner le paysage mental et physique de la Terre sainte. De ce fait, les Assomptionnistes de Jérusalem accusent les Juifs d'être les champions du bouleversement de la ville, leur matérialisme étant intimement lié à la modernisation qui marque l'histoire de la Palestine de cette époque.[31] Celle-ci est aussi interprétée comme un moyen de prendre possession du territoire et d'en consacrer *in fine* la décadence.

L'antijudaïsme des catholiques français de Palestine n'est pas seulement économique, il est aussi religieux. Pour une fois, les différentes congrégations ont la possibilité de confronter leurs préjugés à la réalité d'une vie juive. Il apparaît toutefois qu'elles ne profitent pas véritablement de cette chance pour réviser leurs idées. Comme nous l'avons indiqué, les religieux transportent avec eux leurs *a priori* et se sentent investis d'une mission, celle de contribuer à la restauration d'une Terre sainte qui rayonnera pour le salut de la France. L'une des images transportées est celle, classique, du peuple déicide, avec son corollaire, le judaïsme définitivement marqué par la faute originelle: les Juifs de Palestine incarnent résolument la condamnation qui en découle et leurs descriptions illustrent les pires clichés de la littérature antisémite de l'époque. Au risque d'ailleurs d'entrer en contradiction avec les préjugés mentionnés précédemment: car alors que les Juifs sont systématiquement associés à l'argent, la population juive de Palestine apparaît comme résolument pauvre. Et justement,

[30] *Jérusalem*, n° 137, 24 mai-juin 1927, *'Le mouvement sioniste'*, p. 75 sq.

[31] Par exemple l'arrivée de l'électricité les pousse à indiquer que Jérusalem 'ne sera bientôt plus Jérusalem, mais une ville moderne comme les autres' (*Lettre à la dispersion*, n° 64, 27 janvier 1910, p. 255).

l'aspect misérable, recourbé, déguenillé du Juif résulte du poids de cette faute. L'image du Juif errant n'est certes utilisée qu'une seule fois au cours de la période dans la littérature assomptionniste, au début du XX[e] siècle,[32] mais la 'malédiction [qu'ils ont appelé] sur leurs têtes'[33] et le rappel régulier du déïcide[34] ont la vie longue.[35] Cette malédiction se traduit par la crainte continuelle qui semble caractériser les Juifs[36] et qui en fait un peuple détestable.[37] Elle se manifeste aussi par leurs coutumes religieuses: leur damnation les rend superstitieux, quand la superstition n'apparaît pas comme synonyme de leur religion;[38] mais surtout elle génère des prières qui ne peuvent ressembler qu'à des lamentations, démonstration éloquente de la marque maudite qui les afflige depuis le Vendredi saint.

À ce titre la population juive est livrée à la curiosité des religieux, comme à celle des pèlerins qu'ils conduisent: le passage au mur des Lamentations le vendredi soir, au début du shabbat, est obligatoire et symbolise une attention assez malsaine portée au judaïsme. L'image qui s'en dégage ne sert d'ailleurs qu'à confirmer le cliché que l'on a en tête.[39] Et lorsque la description écrite ne suffit pas,[40] les

---

[32] *Échos de Notre-Dame de France*, n° 120, septembre 1903, p. 151.

[33] *Jérusalem*, n° 37, 24 juillet 1907, p. 489.

[34] *Ibid.*, n° 19, 24 janvier 1906 et n° 21, 24 mars 1906.

[35] C'est ainsi qu'en 1934 la description de la nouvelle église de Saint Pierre en Gallicante donne encore lieu à une pique antijudaïque (*Lettre à la Dispersion*, n° 554, 10 décembre 1934, p. 388).

[36] *Jérusalem*, n° 147, 24 janvier-février 1929, p. 404.

[37] Citons par exemple la description de Tibériade: 'La ville [. . .] n'est qu'un périlleux ghetto. Entièrement juive, la population semble s'être adjugé tous les défauts de la race. Dans les rues étroites, tortueuses, malpropres, empestées, le voyageur qui passe, même au trot de son cheval, risque d'être conquis par la vermine, plus rapide, qui cherche quelque proie nouvelle. [. . .] À travers ce hideux labyrinthe, sur des corps dépenaillés, vous apercevez des têtes sinistres, au visage parcheminé, à la peau blafarde, au regard haineux; ces êtres semblent les types primitifs des marchands de bric à brac et des revendeurs de conscience du monde entier. Malgré la chaleur et le souvenir des croisés de nos pères, vous y allez de votre petit frisson, lorsque, dans ces dédales pleins de sombres oubliettes, vous voyez se fixer sournoisement sur vous toute une collection de ces yeux, brillants comme lames de poignards, obliques et retors comme discours d'usuriers.' (*Échos de Notre-Dame de France*, n° 74, août-septembre-octobre 1899, p. 138).

[38] *Ibid.*, n° 125, février 1904, pp. 23–26.

[39] 'On les voyait balancer leurs corps maigres et maladifs avec des alternances lassantes, poussant de longs gémissements, versant des larmes, car ils ont une religion volontiers larmoyante.' (*Jérusalem*, n° 37, 24 juillet 1907, p. 484, ou n° 69, 24 mars 1910, p. 77 sq.).

[40] Alors qu'une série d'articles 'scientifiques' essaie de décrire les Juifs de Jérusalem (*Échos*, n° 120, septembre 1903, n° 121, octobre 1903, n° 122, novembre 1903, n° 123, décembre 1903, n° 124, janvier 1904, n° 125, février 1904, n° 126, mars 1904).

Assomptionnistes livrent des 'portraits de Juifs' destinés à convaincre de l'horreur qu'ils inspirent.[41]

Sur place, les religieux couronnent leur antijudaïsme par la conversion qu'ils veulent apporter aux Juifs. Car il semble que ceux-ci, dans leur situation méprisable et ténébreuse, n'attendent que la lumière du Messie. Certes il ne doit pas s'agir de conversions de circonstances, comme on peut alors en observer en Europe, qui ne servent, selon les Assomptionnistes, qu'à mieux miner la société chrétienne.[42] Il s'agit bien plutôt d'une véritable rédemption qui permette aux Juifs d'obtenir la révélation.[43]

Ce sujet présente plusieurs aspects dans la littérature assomptionniste. C'est d'abord l'hommage à Notre-Dame de Sion, la congrégation installée à Jérusalem depuis 1874 et dont la mission auprès des Israélites, donc leur conversion, est le but affiché.[44] Cette œuvre fait l'objet d'éloges épisodiques, par exemple à l'occasion de pèlerinages,[45] ou de descriptions plus approfondies à destination des lecteurs de métropole.[46]

Le thème de la conversion n'est pas un phénomène seulement lié à une période précoce de la présence congréganiste catholique à Jérusalem. Il est aussi valable pour des époques plus récentes. C'est ainsi que les années 1920 sont marquées soit par le maintien de l'œuvre de conversion en Palestine;[47] soit par des incidents à Jérusalem qui soulignent l'attitude ambiguë de l'Église catholique dans ce domaine;[48] soit par le soutien à une œuvre de conversion univer-

---

[41] *Jérusalem*, n° 27, 24 septembre 1906, '*Un peintre palestinien—James Tissot*', p. 211 sq., et n° 28, 24 octobre 1906.

[42] *Ibid.*, n° 96, 24 juin 1912, '*Le crépuscule du judaïsme en Allemagne et dans le monde*', p. 139 sq.

[43] Archives de Sainte-Anne de Jérusalem (établissement des Pères Blancs, par la suite: ASAJ), Boîte 1: Bulletin trimestriel 1878–1914, entrée du 5 septembre 1891: litanies pour la conversion des Juifs.

[44] Voir Delpech, *op. cit.*, et René Laurentin, *Alphonse Ratisbonne: vie authentique*, t. I *La Jeunesse: à l'heure où naissait le judaïsme moderne, 1814–1842*, Paris, ŒIL, 1986, 2 volumes, et t. II *20 janvier 1842: Marie apparaît à Alphonse Ratisbonne*, ŒIL, Paris, 1991, 2 volumes.

[45] *Échos de Notre-Dame de France*, n° 74, août-septembre-octobre 1899, p. 167.

[46] *Ibid.*, n° 126, mars 1904, pp. 40–42, mais surtout *Jérusalem*, n° 37, 24 juillet 1907, 'Les établissements religieux en Terre Sainte—Le P. Marie Ratisbonne et la mission de Notre-Dame de Sion en Palestine', P. Givelet, p. 488 sq., et suite in *ibid.*, n° 38, 24 août 1907, p. 519 sq.

[47] *Jérusalem*, n° 127, 24 septembre-octobre 1925, p. 413, avec la nomination d'un nouveau supérieur à ND de Sion.

[48] Archives NDF, 14: éphémérides 1923 1937, entrée du 8 novembre 1924.

selle, les *Amici Israel*, créée à l'initiative du Vatican;[49] soit enfin par une action sur place, lorsque sont multipliés les appels à la prière pour les Juifs. C'est ainsi que les Assomptionnistes signalent et soutiennent cette dernière 'œuvre qui est certainement voulue par Dieu', une 'entreprise ardue et plus opportune que jamais';[50] une œuvre, dirigée par le P. Devaux, supérieur de Notre-Dame de Sion, qui se structure et prend le nom d'*Archiconfrérie de prières pour la conversion d'Israël*,[51] vocable très romain qui reçoit l'assentiment du Pape.

La poursuite de ce soutien au 'retour d'Israël', au rétablissement de l'Alliance, permet une constatation d'ensemble sur l'évolution de la congrégation créée par le P. d'Alzon. De fait, en France même les Assomptionnistes connaissent à ce moment une relative révolution, avec la nomination imposée par le Vatican du P. Merklen à la direction de *La Croix* en 1927, suite directe de la condamnation de l'*Action française* par le Saint-Siège; un religieux qui y apporte une touche plus libérale et complète l'éviction, au début du siècle, des plus radicaux d'entre les journalistes assomptionnistes.[52] En revanche, il semble qu'en même temps en Palestine ses confrères restent empreints d'un conservatisme certain et s'obstinent à voir dans le peuple juif un élément mauvais dont il faut encourager absolument la conversion.[53]

Un Peuple qui mérite l'attention bienveillante des congrégations

L'image que les communautés catholiques françaises de Palestine se font des Juifs est toutefois plus complexe et contradictoire que ce que l'on vient de voir. En effet, le rejet n'est pas exclusif d'un intérêt pour le peuple juif, que l'on pourrait presque qualifier de bienveillant.

---

[49] Qui se rétracte toutefois assez rapidement et interdit l'œuvre en réaction à ses débordements antisémites (*Jérusalem*, n° 135, 24 janvier-février 1927, p. 23, n° 143, 24 mai-juin 1928, p. 274, et n° 144, 24 juillet-août 1928, p. 302).

[50] *Ibid.*, n° 127, 24 septembre-octobre 1925, p. 413.

[51] *Ibid.*, n° 71, 24 mai 1910, p. 114, n° 129, 24 janvier-février 1926, p. 473, n° 132, 24 juillet-août 1926, p. 571, et n° 185, 24 mai-juin 1935, p. 85 sq.

[52] Alain Fleury, *'La Croix' et l'Allemagne, 1930–1940*, Éd. du Cerf, Paris, 1986, *I. Historique de 'La Croix'*, p. 18 sq.; voir aussi Jacques Prévotat, *Les catholiques et l'Action française—Histoire d'une condamnation (1899–1939)*, Fayard, Paris, 2001, pp. 503 504.

[53] *Jérusalem*, n° 142, 24 mars-avril 1928, 'Une conférence sur le retour d'Israël', à propos d'une conférence à Bruxelles de Robert Vallery-Radot, p. 247 sq., suite in *ibid.*, n° 144, 24 juillet-août 1928, p. 303 sq.

En premier lieu, les Juifs sont considérés comme de pauvres hères:

> Tout ce monde porte le signe d'une souffrance et d'une affliction qui ne laissent pas insensible un cœur chrétien. Ces malheureux ne méritent-ils pas encore l'aumône de la pitié et de la prière?[54]

Cette commisération est d'autant plus exigée lorsque les Juifs sont malmenés par les événements: par exemple sujets ottomans, ils sont recrutés, au même titre que les autres populations de Palestine, au début de la Première guerre mondiale;[55] tandis que leurs coreligionnaires d'autres nationalités partagent le sort des religieux français et sont expulsés de Terre sainte à la fin de 1914.[56]

Outre cette pitié[57] ou une certaine ironie, pas forcément méchante à leur encontre (lorsque certains Juifs paraissent heureux de recevoir la bénédiction du légat papal de passage à Jérusalem lors du congrès eucharistique de 1893),[58] les Juifs suscitent la bienveillance des cœurs chrétiens et français.[59] Bien plus, il y a une sorte d'admiration pour les Juifs 'non dénaturés' qu'ils sont: les religieux voient en eux les représentants d'une foi originelle, celle des Patriarches, d'une religion non dégradée par l'assimilation comme elle est perceptible chez leur coreligionnaire de l'Hexagone; des personnes qui, malgré tout, ne peuvent que s'inscrire dans la continuité biblique et suscitent ainsi presque le respect.

Par ailleurs, les Juifs constituent un fait établi: ils sont une évidence dans la Ville sainte de Jérusalem, où ils atteignent 'les 3/5^{e} du total des habitants'[60] et dont les 'ghettos' prennent de plus en plus d'ampleur;[61] ils font ainsi partie, même si seulement à l'occasion, de la chronique de Jérusalem que les Assomptionnistes rédigent au fil des ans. Ils constituent une majorité silencieuse qui subit son sort sans crier gare.[62] Les religieux français les rencontrent à Jérusalem même, lors de leurs promenades de communauté ou en

[54] *Ibid.*, n° 37, 24 juillet 1907, p. 487.
[55] *Lettre à la dispersion*, n° 59, 2 décembre 1914.
[56] *Ibid.*, n° 100, 3 février 1915.
[57] *Jérusalem*, n° 147, 24 janvier-février 1929, p. 404.
[58] *Échos de Notre-Dame de France*, n° 6, septembre 1893, p. 189.
[59] C'est ainsi qu'ils peuvent profiter de la générosité des médecins et sœurs français à l'hôpital Saint Louis de Jérusalem (*ibid.*, n° 49, janvier 1897, p. 25).
[60] *Ibid.*, n° 1, juillet 1888, p. 15.
[61] Archives NDF, 12: éphémérides 1901–1905, entrée du 12 février 1903.
[62] *Échos de Notre-Dame de France*, n° 89, 15 janvier 1901, p. 5, au moment d'une épidémie de choléra.

compagnie des pèlerins: les Assomptionnistes assistent par exemple à des réjouissances juives qu'ils reproduisent, sans commentaire, dans leurs revues.[63] Ils les retrouvent dans la province palestinienne, notamment dans les grands centres urbains, Tibériade ou Hébron.[64]

Les Juifs, en l'occurrence les membres du vieux *Yichouv*, plongés dans leurs études talmudiques, même s'ils subissent parfois les avanies de la soldatesque ottomane, ne se mêlent pas de politique. C'est pourquoi ils rejettent l'idéologie sioniste naissante 'dont les tendances laïques et fortement nationalistes auraient vite détruit le prestige de l'antique synagogue':[65] comme l'indique aux Assomptionnistes un témoin oculaire juif, '*À Sion, il n'y a pas de sionistes!*'[66] Cette attitude, amenée à durer, est constatée et appréciée par les Assomptionnistes à intervalles réguliers.[67] L'attachement à la tradition et le rejet du judaïsme politisé et de la modernité, reconnus chez les Juifs de Palestine (nous n'en sommes pas à une contradiction près), leur confèrent une certaine noblesse. Lorsque les Assomptionnistes constatent qu'ils ne veulent plus être appelés Juifs mais israélites ou hébreux, c'est pour eux la possibilité de retrouver, enfin, dans le peuple déicide, une recherche des origines, de la grandeur perdue.[68] Or c'est justement la perte de cette ancienne majesté qui suscite les reproches des antisémites en France. La possibilité d'un réveil, d'un retour en grâce déclenche donc leur intérêt, en ne perdant pas de vue les fruits que l'Église catholique pourrait récolter: un sursaut juif est toujours considéré comme une possibilité d'amener ce peuple 'damné' à la conversion. Partant, on songe à profiter de ce qui, au début du XX^{e} siècle, est considéré comme une crise majeure du judaïsme, 'événement extrêmement grave', un fait dont l'Église doit saisir toute la portée.[69] La prise en compte de cette évolution dramatique passe aussi, plus tard, par le refus de tout ce qui pourrait heurter les Juifs: dans cette logique, l'antisémitisme est rejeté parce qu'il n'est plus la bonne réponse aux problèmes du temps . . .[70]

[63] *Jérusalem*, n° 73, 24 juillet 1910, p. 185, au moment de la nomination d'un nouveau grand rabbin.

[64] Archives NDF, 11: éphémérides 1898–1901, entrée du 10 avril 1899.

[65] *Échos de Notre-Dame de France*, n° 120, septembre 1903, p. 147.

[66] *Ibid.*, p. 146.

[67] *Lettre à la Dispersion*, n° 99, 19 juillet 1924: 'Les Juifs orthodoxes sont de plus en plus opposés à ces intrus' que sont les sionistes (p. 186).

[68] *Échos de Notre-Dame de France*, n° 124, janvier 1904, pp. 1–8.

[69] *Jérusalem*, n° 40, 24 octobre 1907, p. 566 sq.

[70] *Ibid.*, n° 146, 24 novembre-décembre 1928, '*Que penser du sionisme?*', reprise d'un

Par ailleurs, les Juifs de Jérusalem peuvent être perçus favorablement parce que certains d'entre eux sont parfaitement . . . fréquentables, au contraire de ce que par exemple les Assomptionnistes déclarent en France. C'est ainsi qu'ils ne s'irritent pas de la proposition d'une agence de voyage de Jérusalem de les voir accueillir à Notre-Dame de France des touristes juifs;[71] et qu'ils acceptent même de recevoir les membres juifs d'un voyage d'études de la *Revue générale des sciences.*[72] De même ils considèrent avec bienveillance une caravane de Juifs d'Europe centrale dont la 'tenue européenne fit même fléchir la consigne' habituelle de leur interdire l'accès au Saint-Sépulcre.[73]

Cette attitude se retrouve dans le fait que les Assomptionnistes de Jérusalem collaborent à certains moments avec l'Alliance Israélite Universelle de la ville. Alors que l'AIU est aux yeux de *La Croix* le centre de la conjuration juive mondiale,[74] son action bienfaisante est reconnue en Terre sainte parce qu'elle y est associée à l'effort de diffusion de la culture française. Cette coopération ponctuelle a lieu contre l'Allemagne notamment, qui quant à elle passe par le biais du *Hilfesverein der deutschen Juden.*[75] Elle s'illustre par le passage à Notre-Dame d'élèves mécaniciens de l'AIU;[76] mais surtout par une description flatteuse de l'organisation qui agit pour le bien de la France au même titre que les congrégations installées en Orient.[77] Il s'agit bien, aux yeux des religieux, d'écoles 'où l'enseignement—malgré le caractère *universel* de l'institution—se donne en français et [. . .] dans un excellent esprit'.[78] Mais cette coopération a ses limites, lorsque les

article du P. Bonsirven, s.j., paru dans *Études*, p. 328 sq. (le P. Bonsirven est perçu par P. Pierrard comme un pionnier de l'amitié judéo-chrétienne—*Juifs et catholiques*, *op. cit.*, p. 266 sq.).

[71] Archives NDF, Papiers personnels d'Athanase Vanhove (supérieur de l'établissement), 24, entrée du 13 janvier 1914.

[72] *Souvenirs*, n° 325, 6 novembre 1897. Cette délégation comporte même des protestants . . .

[73] *Jérusalem*, n° 10, 24 avril 1905, p. 202.

[74] Sorlin, *op. cit.*, p. 166.

[75] *Jérusalem*, n° 90, 24 décembre 1911, *'Quelques notes sur le sionisme'*, p. 588 sq.

[76] Archives NDF, 12: éphémérides 1901–1905, entrée du 11 mai 1904.

[77] 'L'enseignement se fait en français; la langue parlée est notre dialecte national, les machines sont françaises et toutes les matières premières sont importées de notre pays dans la mesure du possible.' (*Jérusalem*, n° 58, 24 avril 1909, *'Les écoles de Jérusalem'*, H. Rechner, p. 375 sq., citation p. 376).

[78] *Ibid.*, n° 119, 24 mai 1914, *'Le protectorat français en Orient'*, p. 143 sq., reprise d'un article de Paul Parsy, *Écho de Paris*, 29 septembre 1913.

Assomptionnistes acceptent mal que l'AIU reçoive plus d'attention qu'eux de la part du gouvernement français.[79]

Cette possible proximité entre religieux catholiques et Juifs existe encore par le biais de contacts intellectuels. Certes les Assomptionnistes ne vont pas jusqu'à commercer régulièrement, voire collaborer, avec les élites juives; alors que les Dominicains de l'École biblique accueillent avant la Première guerre mondiale dans leur bibliothèque le linguiste Eliezer Ben Yehouda, rénovateur de l'hébreu, et le fréquentent à diverses occasions;[80] comme ils participent après le conflit à divers forums archéologiques qui les font côtoyer des spécialistes juifs.[81] Mais parce qu'ils se veulent des 'missionnaires archéologues', les Assomptionnistes fréquentent les cercles scientifiques de la ville. Ce qui les amène à aller écouter par exemple une conférence du Capitaine Weill, officier juif français qui effectue avant la Première guerre mondiale des fouilles pour le compte du baron de Rothschild: non seulement cette conférence a lieu à l'AIU, mais en plus elle est une 'causerie vraiment intéressante'.[82]

Les Communautés catholiques et le sionisme

L'émotion relative que les religieux catholiques français de Palestine peuvent ressentir devant ceux qui font partie du peuple d'où le Christ est sorti se retrouve dans leur perception du sionisme. Et comme dans le cas du judaïsme religieux (par opposition au judaïsme politique), il est possible de décrire cette attitude de façon binaire.

[79] Archives NDF, 13: éphémérides 1905–1908, entrée du 3 novembre 1905, à propos de la 'logique de sectaire' qui entraînerait la suppression des allocations aux établissements religieux, en faveur de ceux de l'AIU.

[80] Archives de Saint-Étienne de Jérusalem (couvent des Dominicains, par la suite: ASEJ), calendrier du couvent 25 septembre 1912–31 décembre 1921, entrée du 18 novembre 1921. Les Dominicains de Jérusalem accueillent également une conférence en l'honneur de 'Eliezer Ben Yehouda, rénovateur de la langue hébraïque' (*ibid.*, calendrier du couvent 1er janvier 1928–26 janvier 1935, entrée du 11 janvier 1933).

[81] *Ibid.*, calendrier du couvent 25 septembre 1912–31 décembre 1921, entrée du 8 janvier 1920. Voir aussi Ronald Storrs, *Orientations*, Nicholson and Watson, Londres, 1945, p. 428 sq.

[82] Archives NDF, Papiers Vanhove, 24, entrée du 10 mars 1914.

Un Sionisme maudit

Alors que, comme le mentionne Pierre Sorlin,[83] le sionisme balbutiant ne suscite pas beaucoup l'intérêt des Assomptionnistes parisiens, il focalise très tôt l'attention de leurs frères de Jérusalem. Il est d'abord perçu de façon ironique,[84] mais aussi et surtout de manière négative. Cette appréciation découle directement du regard que les religieux portent au judaïsme.

Le sionisme est ainsi considéré comme un élément amené à détruire leur image de la Terre sainte: de la même manière que les Juifs ont tendance à 'gêner' et modifier le paysage, ne serait-ce que par leur contribution à la modernisation de la région, les sionistes imposent une révolution en profondeur de ce même environnement.

Cela passe d'abord par les bouleversements démographiques que le mouvement suscite, avec la croissance de colonies 'dont la prospérité devient menaçante malgré bien des déboires'.[85] Outre le thème de l'enrichissement, qui s'applique au sionisme tout aussi naturellement qu'au judaïsme en général, on perçoit là une véritable inquiétude: l'ironie utilisée à l'égard des cérémonies sionistes cède la place à une prise en considération plus sérieuse de ce nouveau facteur. Certes les religieux sont conscients des importantes divisions que connaît le mouvement;[86] certes celui-ci prétend se fonder sur des Juifs dont, comme le démontrent les anciens préjugés, le caractère 'se prête très difficilement, soit au travail des champs, soit au travail industriel proprement dit, ce qui rend difficile la réalisation du rêve national poursuivi par le sionisme'.[87] Mais ses réussites indéniables au fil des ans ne peuvent que conduire à des interrogations: le sionisme modernise la Palestine, au sens inquiétant du terme,[88] et au bout du compte il semble bien qu'il puisse un jour aboutir à de véritables prétentions politiques. Par ailleurs, il n'hésite pas à user de la corruption pour arriver à ses fins,[89] ce qui *in fine* ne peut être que

[83] Sorlin, *op. cit.*, p. 157.

[84] Ce qui dénote d'une communauté d'idées entre l'Assomption à Paris et à Jérusalem, puisque les premières réunions sionistes provoquent le même scepticisme (*Échos de Notre-Dame de France*, n° 100, 15 décembre 1901, p. 215).

[85] *Echos de Notre-Dame de France*, n° 84–85, août-septembre 1900, p. 119.

[86] *Jérusalem*, n° 39, 24 septembre 1907, *'Les juifs en Palestine'*, p. 534 sq.; et *ibid.*, n° 52, 24 octobre 1908, *'Le Sionisme—Ses origines—Son avenir'*, p. 223 sq.

[87] *Ibid.*, n° 39, 24 septembre 1907, p. 535.

[88] *Ibid.*, n° 97, 24 juillet 1912, 'La renaissance juive en Palestine', p. 166 sq.

[89] *Ibid.*, n° 121, 24 juillet 1914, 'Les Juifs', p. 214, reprise d'un article du P. Hava,

dommageable pour les intérêts chrétiens, i.e. catholiques, en Palestine. De fait, l'attitude sioniste est insolente et anti-historique puisqu'il implique le risque de voir se rétablir le royaume d'Israël, ce qui n'aurait pour but que de 'faire mentir le Christ'.

Le sionisme est condamnable pour d'autres raisons, qui soulignent les contradictions de l'attitude de nos religieux. À leurs yeux, il est à la fois facteur de troubles, dans la mesure où le réveil national qu'il traduit et suscite ne peut que provoquer un regain d'antisémitisme, notamment en Europe.[90] Mais il est aussi condamnable parce qu'il met fin à l'assimilation, considérée comme éminemment vicieuse par les Assomptionnistes en France, et doit aboutir au bout du compte à la création d'un État juif. Or celui-ci, qui peut apparaître comme *la* solution à la question juive, option imaginée par *La Croix* de manière très précoce, est aussi synonyme de danger: un État juif ne risque-t-il pas de devenir le centre tout puissant de l'activisme juif et de la conjuration juive?[91]

Par ailleurs, avant 1914 le sionisme est condamnable parce qu'il est manifestement l'élément d'influence de l'un des plus grands rivaux de la France en Orient, l'Allemagne. Alors que, comme on vient de le voir, l'AIU, quoique juive, paraît bienfaisante parce qu'elle agit dans un sens français, le sionisme est manifestement d'obédience germanique.[92] Plus encore, son avenir ne semble assuré 'que comme instrument de l'Allemagne': les religieux lui dénient donc toute existence et toute survie indépendantes.[93]

Les suspicions à l'égard du sionisme avant 1914 ne peuvent que trouver confirmation dans le déroulement de l'histoire, notamment

---

s.j., in *Petites relations d'Orient*, mai 1914: 'les sionistes savent que les règlements turcs peuvent fléchir . . . et que le roi Dollar n'est jamais indésirable.'

[90] *Ibid.*, n° 120, 24 juin 1914.

[91] Où les Assomptionnistes se trouvent dans la même situation que plus tard l'Allemagne nazie: la création d'un État juif est *la* solution, mais en même temps elle est ce que l'on peut imaginer de pire.

[92] *Jérusalem*, n° 90, 24 décembre 1911, *'Quelques notes sur le sionisme'*, p. 588 sq.: ce qui est la transposition dans le champ des relations internationales du rejet du judaïsme en France parce qu'il est associé à l'Allemagne (voir Pierre Pierrard, *Les Chrétiens et l'affaire Dreyfus*, Paris, L'Atelier, 1998, p. 196).

[93] L'article paru le 24 décembre 1911 conclut en indiquant que 'le sionisme comme instrument de pénétration allemande peut nous faire encore énormément de mal. Nous n'avons aucun intérêt à la reconstruction du temple; par contre, tout ce qui diminue la force française nous touche au vif. C'est le cas du sionisme. Tenons-le nous pour dit.' (p. 589).

dans l'après Première guerre mondiale qui doit conduire à des bouleversements réels dans le contexte palestinien.

Dès mai 1918, les religieux catholiques français de Jérusalem perçoivent l'imminence du danger: tout concourt à donner de plus en plus d'importance aux Juifs, donc aux sionistes, au détriment des autres populations de Palestine; on passe irrémédiablement du stade des premières, et somme toute timides, réalisations, du rêve à une très possible concrétisation des buts du sionisme:

> Les Israëlites se figurent évidemment que le sionisme va cesser d'être un rêve. Je n'y crois pas encore, mais il est probable que, sous le régime de plus grande liberté que sera celui de l'avenir, les Juifs, mieux armés financièrement et plus débrouillards que nos chrétiens et que les musulmans, auront plus d'influence qu'eux en affaires et en politique.[94]

Il y a néanmoins déplacement des jeux d'intérêt, qui découle des alliances de la Première guerre mondiale: alors que, avant 1914, le sionisme était clairement perçu comme un élément d'influence allemande, il est désormais associé à la Grande-Bretagne. Or la victoire de cette puissance chrétienne en Palestine, qui aurait pu signifier la pleine réalisation des idées des religieux français, notamment le rétablissement d'un royaume franc, devient de plus en plus inquiétante. Elle concrétise la prémonition d'un officier autrichien, exprimée au cours du conflit, à qui l'on avait reproché son soutien à l'Empire ottoman: selon lui l'Autriche-Hongrie appuie alors les Turcs 'Parce que notre empereur est roi de Jérusalem et que les Anglais donneraient [Jérusalem] aux Juifs'.[95] De fait, constatent les Assomptionnistes, au moment où la puissance britannique s'installe dans ses nouveaux murs, 'Américains, Anglais et Juifs viennent plus librement ici que les Français. Hélas!'.[96] Dans cette situation, on comprend clairement que les religieux reçoivent avec satisfaction tout ce qui apparaît comme un échec sioniste: que ce soit au moment de la conférence de la Paix,[97] ou plus tard lorsque les Britanniques limitent les quo-

[94] *Nouvelles de la famille*, n° 201, 24 mai 1918, p. 381. Une opinion partagée par le directeur de l'École biblique des Dominicains, le P. Lagrange, qu'il diffuse dans plusieurs articles visant le grand public catholique: *'Et la Palestine?'*, in *Le Correspondant*, CCLIX (Nouvelle Série CCXXIII), 25 mai 1915, pp. 723–734, en particulier p. 734; 'Le nationalisme juif et la Palestine—Autrefois et aujourd'hui', *Le Correspondant*, 10 avril 1918, p. 1 sq.

[95] *Ibid.*, n° 212, 24 juin 1918, p. 474.

[96] *Ibid.*, n° 230, 26 août 1918, p. 137.

[97] *Ibid.*, n° 301, 24 mai 1919: 'Les gens bien informés prétendent que les Juifs

tas d'immigration juive, remettant apparemment en cause l'engagement pris par la déclaration Balfour.[98] Avec la satisfaction de voir que pour une fois les sionistes ne sont plus les seuls maîtres à bord et ne peuvent plus imposer leurs vues.[99] Et l'on se réjouit encore plus de cette nouvelle conjoncture que s'y ajoute la crise que connaît le sionisme dans la deuxième moitié des années 1920.[100]

Dans les faits toutefois, l'avancée de la Palestine vers une mainmise britannique confirme les pires prémonitions: Londres met en place un système soi-disant d'émancipation, mais celle-ci ne vaut que pour les Juifs et les sionistes. Pour les autres, cette orientation signifie au contraire une aliénation insupportable.[101] La domination sioniste qui se parachève est quant à elle totale: elle est politique, avec la mise en place de tout ce qui pourra réaliser la promesse de Balfour; elle est économique, lorsque l'on accorde certains monopoles à des Juifs.[102] Au total, 'Certes l'Anglais s'affiche, mais inféodé à l'influence juive',[103] ce qui est bien évidemment couronné par la présence d'Herbert Samuel, juif et pro-sioniste, au poste de haut-commissaire britannique.[104]

---

ont *ramassé une bûche* à la Conférence de la paix. Puissent-ils avoir raison, ces informateurs optimistes!' (p. 236). Cette attitude est à placer en parallèle à celle du Vatican à la même époque (voir Sergio I. Minerbi, *The Vatican and Zionism – Conflict in the Holy Land 1895–1925*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1990).

[98] *Lettre à la Dispersion*, n° 368, 21 novembre 1930.

[99] *Jérusalem*, n° 159, 24 janvier-février 1931, *'Livre blanc sur la Palestine'*, p. 20, et *ibid.*, n° 162, 24 juillet-août 1931.

[100] *Ibid.*, n° 163, 24 septembre-octobre 1931, *'Le Congrès sioniste de Bâle'*, p. 134 sq.

[101] 'C'est sans enthousiasme, on le devine, que les indigènes ont accueilli la nouvelle de l'approbation par le Conseil de la Ligue des nations du mandat sur la Palestine. [. . .] Les mandats, en général, ont été créés pour aider les peuples dans la voie du progrès et leur permettre de se gouverner eux-mêmes le plus tôt possible. Mais le mandat palestinien a un autre but: assujettir les indigènes à des étrangers honnis par eux, qui déjà possèdent la trentième partie (la meilleure) des terres cultivables, soit 50 000 hectares distribués en 71 colonies, et qui ne rêvent de rien de moins que d'une domination politique complète par la fondation d'un royaume d'Israël.' (*Lettre à la Dispersion*, n° 29, 21 septembre 1922, p. 216).

[102] comme dans le cas de l'électricité avec la concession attribuée à Rutenberg: 'On a mis ainsi entre les mains d'un seul homme comme l'a écrit le duc de Westminster dans le *Times*, tout l'avenir de la Terre Sainte.' (*Ibid.*).

[103] *Lettre à la Dispersion*, n° 69, 9 novembre 1923, p. 527.

[104] 'Le sionisme progresse. La municipalité a maintenant un vice-président juif, nommé d'office, et c'est à un Juif anglais, M. Herbert Samuel, ancien ministre des Finances à Londres, qu'a été offert le poste d'administrateur général de la Palestine.' (*Nouvelles de la famille*, n° 362, 3 juin 1920, pp. 214–215). De son côté, Robert de Caix, le secrétaire général du Haut commissariat français en Syrie-Liban, de retour de Jérusalem, a ces mots très durs à l'égard de Samuel: 'Ce juif anglais bien élevé, décrassé des ghettos, a été repris à Jérusalem entièrement par sa tribu et il

Mais aux yeux des congréganistes français, cette entente anglo-sioniste est aussi à saisir du point de vue religieux. Par là, elle apparaît d'autant plus condamnable qu'elle signifie l'alliance concrète entre le protestantisme et le judaïsme. Cible majeure de l'antisémitisme au temps de l'affaire Dreyfus,[105] cette alliance néfaste ressemble bizarrement au complot dénoncé par les Assomptionnistes depuis toujours, dans la lignée de la lutte contre le protestantisme engagée par le fondateur de la congrégation, le P. d'Alzon. Dans les faits, elle se traduit par des audaces juives autorisées par la puissance protestante britannique: il en va ainsi de la mise en scène dans la Ville sainte de *La Juive*, de Halévy, 'pièce [. . .] injurieuse pour les cardinaux', que le patriarche latin de Jérusalem est obligé de faire interdire à deux reprises.[106] Un événement qui n'est pas unique, au point que les Assomptionnistes peuvent parler d'"une intense propagande sioniste-protestante'.[107] L'impression est durable et réapparaît régulièrement comme perpétuelle proclamation du combat du judaïsme/sionisme allié au protestantisme contre le catholicisme.

Cette situation n'est évidemment pas acceptée comme telle par les religieux: ils ne se contentent pas de prendre note d'un recul catholique et français, mais imaginent aussi des moyens de lutter là-contre. Ils s'associent par exemple aux groupes de pression français encourageant la tombée de la Palestine dans l'escarcelle de la France.[108] Mais ils observent également la situation sur place, en en rendant compte. C'est ainsi qu'ils regardent d'un bon œil la création de comités islamo-chrétiens, qui rassemblent pour la première fois, sous le coup des circonstances, des populations peu enclines à collaborer par

fréquente la synagogue, n'accepte pas d'invitations le jour du Sabbat et ne circule qu'à pied le jour sacré. C'est un phénomène étrange si l'on songe à l'ignominie évidente des Juifs de Galicie et autres régions voisines, qui inondent en ce moment la Palestine mais qui obligent à leurs mômeries des gens comme Sir Herbert.' (Archives du ministère des Affaires étrangères, Paris, Levant 1918–1940, Palestine, 2, dossier général, mai 1919–mai 1920, extrait d'une lettre de De Caix au MAE, 19 octobre 1920).

[105] Sorlin, *op. cit.*, p. 117, et Antoine Compagnon, *Connaissez-vous Brunetière? Enquête sur un antidreyfusard et ses amis*, Seuil, Paris, 1997.

[106] *Lettre à la Dispersion*, n° 99, 19 juillet 1924, p. 186, et Frederik H. Kisch, *Palestine Diary*, Victor Gollancz, Londres, 1938, entrée du 19 juin 1923, p. 131.

[107] *Jérusalem*, n° 122, 24 septembre-décembre 1924, p. 238.

[108] C'est ainsi que l'on trouve dans les dossiers de Sainte-Anne de Jérusalem des exemplaires de la *Correspondance de l'association française des amis de la Palestine*, fortement antisioniste (ASAJ, dossier 14. La question palestinienne).

le passé.[109] Dans le même ordre d'idées, ils perçoivent les troubles qui affectent la Palestine au début des années 1920 comme une violente, mais juste, réaction des populations qui se voient progressivement placées sous la coupe d'éléments 'étrangers'. Le fait que les musulmans soient 'surexcités' ne trouve son explication que dans la 'menace sioniste'. Et cette violence ne peut aller qu'en empirant puisque les Anglais, dans la répression, exercent manifestement une justice à deux vitesses, évidemment bien plus clémente envers les sionistes qu'envers les Arabes.[110] Les échauffourées sont pour eux une saine réaction face à une invasion juive régulièrement constatée;[111] elles sont d'autant plus nécessaires que personne ne se permet d'agir contre la réalisation progressive des buts du sionisme: 'l'on ne rapporte pas la déclaration Balfour' car 'le monde est présentement trop enjuivé pour le faire'.[112] La lutte contre les visées sionistes, à laquelle les religieux français contribuent de leur manière, prend de plus en plus d'ampleur avec le temps, en fonction du véritable risque d'explosion qui existe: à la violence arabe répond désormais une violence juive.[113]

Mais s'ils constatent avec une certaine satisfaction que le mandat anglais s'avère de moins en moins la solution miracle, les religieux semblent, dès la moitié des années 1920, de plus en plus résignés face à l'évolution de la situation: leur combativité des premiers temps, après la prise de Jérusalem, se traduisant par l'aspiration à un contrôle français sur la Palestine, s'efface progressivement.[114] Désormais, certaines de leurs prises de position ressemblent plus à des vœux pieux qu'à des démonstrations destinées à convaincre.[115]

Cette attitude s'explique par deux raisons. D'une part le sionisme ne peut que vaincre, dans la mesure où il est lié à toutes les 'forces du Mal': outre sa liaison directe avec le protestantisme, le sionisme

[109] *Nouvelles de la famille*, n° 307, 11 juin 1919.

[110] *Ibid.*, n° 358, 4 mai 1920, et n° 362, 3 juin 1920.

[111] *Ibid.*, n° 386, 21 novembre 1920, n° 400, 27 mars 1921, et *Jérusalem*, n° 128, 24 novembre-décembre 1925.

[112] *Nouvelles de la famille*, n° 408, 24 juin 1921, p. 130.

[113] *Lettre à la Dispersion*, n° 27, 28 août 1922, p. 195, et *ibid.*, n° 20, 20 juin 1922, p. 141.

[114] C'est par exemple ce font peut se rendre compte Mgr Baudrillart, recteur de l'Institut catholique de Paris, lors de son passage en Terre sainte en 1923 (Alfred Baudrillart, *Les carnets du Cardinal, 1er janvier 1922–12 avril 1925*, texte présenté, établi et annoté par Paul Christophe, Paris, Éd. du Cerf, 2001, entrée du 27 septembre 1923).

[115] Comme lorsqu'ils en appellent à un règne vraiment chrétien sur la Terre sainte (*Jérusalem*, n° 134, 24 novembre-décembre 1926, p. 630).

est proche du communisme;[116] il est synonyme de laïcisme[117] comme d'impérialisme;[118] il est encore soupçonné de 'germanisme', mais est surtout connu pour avoir partie liée avec la franc-maçonnerie.[119] D'autre part, la résignation des religieux est due à l'inefficacité des antidotes: cette maladie 'trompeuse'[120] n'a personne pour lui faire face efficacement. La France officielle, qui devrait protéger les intérêts français directement menacés en vertu de ses anciennes prérogatives,[121] est pénétrée par la franc-maçonnerie, comme le montre éloquemment le bref gouvernement du Cartel des gauches et ses répercussions au Levant.[122] Tandis que les Arabes, eux en qui on avait mis quelques espoirs, font de plus en plus preuve de désunion: celle-ci est le résultat de l'action malfaisante et corruptrice du sionisme;[123] mais aussi de la rivalité entre chefs arabes, qui ne trouvent rien de mieux à faire que de faire des promesses aux sionistes, au moment des élections municipales par exemple.[124] Enfin, l'orientation de plus en plus violente choisie par les Arabes est progressivement rejetée par nos religieux, qui ne se reconnaissent pas dans cette forme d'action.[125]

Dans cette situation, il ne reste plus aux religieux qu'une solution: voir 'l'avenir de la Palestine en noir'.[126] Les troubles à répétition ont une conséquence directe sur leur vie quotidienne: ils engendrent naturellement la crainte et gênent à chaque fois un peu plus le déroulement des pèlerinages, principale activité et origine majeure des revenus des Assomptionnistes; lorsqu'ils ne les empêchent pas com-

[116] *Ibid.*, n° 133, 24 septembre-octobre 1926, p. 605.
[117] *Ibid.*, n° 141, 24 janvier-février 1928, p. 218.
[118] *Ibid.*, n° 146, 24 novembre-décembre 1928, p. 367.
[119] *Ibid.*, n° 126, 24 juillet-août 1925.
[120] qui trompe même Rothschild (*ibid.*, n° 127, 24 septembre-octobre 1925, pp. 414 415).
[121] *Lettre à la Dispersion*, n° 244, 3 novembre 1927.
[122] *Jérusalem*, n° 126, 24 juillet-août 1925. On en veut pour preuve que c'est cette France qui envoie, au même moment, un éminent franc-maçon, le général Sarrail, comme haut-commissaire en Syrie-Liban (*ibid.*, n° 132, 24 juillet-août 1926).
[123] 'Les Juifs ont acheté à prix d'or, parcelle par parcelle, à peu près toute la Palestine. Les Arabes qui ne se cachent pas au point de vue politique l'aboutissement final du sionisme, ont vendu et vendent leurs terrains, attirés par la puissance magique du dollar. Ils se prêtent même encore à travailler dans les colonies juives.' (*ibid.*, n° 124, 24 mars-avril 1925, p. 320).
[124] *Ibid.*, n° 138, 24 juillet-août 1927, p. 102.
[125] *Ibid.*, n° 163, 24 septembre-octobre 1931, *Lettre à la Dispersion*, n° 644, 22 mai 1936, n° 652, 3 août 1936, et n° 659, 1er octobre 1936.
[126] *Ibid.*, n° 321, 1er octobre 1929, p. 250.

plètement. C'est pour cela que l'obstination qui existe de toute part ne peut que susciter le pessimisme: obstination anglaise à appliquer la déclaration Balfour;[127] obstination sioniste à accroître la population juive de la Palestine;[128] obstination arabe à opter pour la violence.[129]

La suite des événements ne peut que confirmer cette impression désastreuse, lorsque l'établissement assomptionniste de Notre-Dame de France est placé au centre des plus graves troubles judéo-arabes, entre 1936 et 1939, puis situé sur la ligne de front entre Arabes et Juifs, puis Israéliens, après la Deuxième guerre mondiale et la proclamation de l'État hébreu.[130]

Installés dans une Palestine qui n'a plus rien à voir avec la Terre sainte chrétienne dont ils avaient pu rêver lors de leur arrivée à Jérusalem, les religieux catholiques français ne peuvent que condamner l'élément majeur à la base de ces développements malsains: le sionisme.[131]

Un Sionisme constructif

Pour finir, comme dans le cas du judaïsme religieux, le sionisme suscite une réception complexe, et souvent contradictoire, de la part des communautés catholiques françaises installées en Palestine. De fait, parallèlement à ce qui vient d'être décrit, il est aussi perçu de manière positive ou neutre. Les facteurs qui expliquent cette conception nuancée sont de même nature que ceux qui avaient servi de

---

[127] *Jérusalem*, n° 163, 24 septembre-octobre 1931, et *Lettre à la Dispersion*, n° 508, 6 décembre 1933.

[128] *Jérusalem*, n° 176, 24 novembre-décembre 1933, p. 572 sq.

[129] *Ibid.*, n° 180, 24 juillet-août 1934.

[130] Archives NDF, 22: communautés rapports, cartes de visite, curie généralice, Dossier: correspondance avec les supérieurs majeurs, lettre de ND de France à un révérend père (Gervais Quénard?, Rome), 20 décembre 1946, et Lettre de ND de France à un révérend père (Gervais Quénard?, Rome), 15 décembre 1946. Voir aussi 2: rapports avec les autorités civiles, dossier: rapports avec des autorités civiles (sauf consulat de France), mémorandum présenté à la Commission de conciliation de l'O.N.U. par les communautés religieuses catholiques du secteur juif de Jérusalem, 1948. C'est d'ailleurs à ce titre que le bâtiment de Notre-Dame de France occupe une place importante dans la chronique romancée des événements de 1947–1948 *Ô Jérusalem*, de Dominique Lapierre et Larry Collins (Robert Laffont, Paris, 1971).

[131] Entre 1920 et 1940, cette attitude est aussi celle de *La Croix* (voir in René Rémond, Émile Poulat (Dir.), *Cent ans d'histoire de 'La Croix', 1883–1983*, Le Centurion, Paris, 1988, Pierre Pierrard, *'La Croix et les juifs de 1920 à 1940'*, p. 278 sq.).

justification à la tolérance observée à l'égard du judaïsme lui-même.

Le sionisme suscite dès ses débuts la curiosité des religieux implantés ou de passage en Palestine: en une période où la région connaît une fracture importante dans son développement économique, le mouvement de Herzl avec ses premières colonies participe grandement à son essor,[132] ce qui provoque une étude assez précise de leur part.

Ils rendent par exemple régulièrement compte des congrès sionistes. Si, comme on l'a vu plus haut, ces réunions suscitent leur ironie, lorsqu'ils sont l'arène où s'affrontent les multiples tendances du mouvement, ils constituent aussi le lieu où est pensée la renaissance juive en Palestine. Alors que par endroit on insiste sur le tapage que fait le sionisme, on concède aussi que cette organisation fait preuve d'une efficacité réelle et qu'elle sait à la fois répondre aux attentes des colons sur place et leur insuffler un espoir:[133]

> Il y a sans doute dans le Sionisme une part de rêve et d'utopie. Il faut y voir avant tout un effort des intellectuels israélites, pour donner aux prolétaires juifs, ces parias entre les parias, une éducation et une espérance qui les relèvent de leurs dégradations, qui les persuadent qu'ils font partie d'une race appelée à reconstituer son unité, à reconquérir son indépendance sur le sol natal.

Le souci de décrire ce mouvement apparaît lorsque sont rappelés et ses grandes étapes, et ses principaux buts.[134] Ce que l'on peut presque qualifier d'admiration transparaît régulièrement, et les religieux ont même recours au 'pape de l'antisémitisme', Edouard Drumont, qui sait parfois en parler en termes élogieux.[135] L'intérêt poursuivi

[132] *Aux Frères de la dispersion (en Orient)*, s.d., juin 1900, p. 4.

[133] 'Les adeptes enthousiastes du Sionisme croissent, non seulement en nombre, mais aussi en qualité, et raniment l'esprit national juif' (*Jérusalem*, n° 14, 24 août 1905, 'Le Sionisme', p. 297).

[134] Par exemple in *ibid.*, n° 139, 24 septembre-octobre 1927, 'Les origines du sionisme', p. 141 sq. (extrait de *La revue universelle* (juillet 1927), article des frères Tharaud intitulé *'Petite histoire des Juifs'*) ou *ibid.*, n° 140, 24 novembre-décembre 1927, 'L'effort colonisateur des Juifs en Palestine', p. 175 sq.

[135] 'Nous devons reconnaître que le juif, lorsqu'il affirme ainsi sa nationalité distincte, n'apparaît plus sous les traits odieux ou ridicules sous lesquels nous le représentons d'ordinaire. Il y a vraiment une incontestable grandeur dans une race qui, après avoir traversé tant d'épreuves, subi tant de vicissitudes, déclare publiquement que rien, ni l'action des siècles, ni la volonté des hommes, n'a pu détruire en elle, la conscience de sa nationalité et l'espoir d'avoir à elle une patrie. [...] Le juif qui aspire à se reconstituer une patrie est digne d'estime. Le juif destructeur de la patrie des autres est digne de tous les mépris. Le juif qui veut avoir un drapeau et une

pour le sionisme provoque d'ailleurs l'incompréhension, voire la stupeur, de lecteurs des périodiques dépouillés. De telles réactions, qui ressemblent à des rappels à l'ordre (comment peut-on s'intéresser au sionisme et ne pas le condamner alors que l'on est antisémite?) suscitent à leur tour des justifications de la part des religieux: on ne s'y intéresse qu'à titre documentaire, et d'ailleurs 'Il est bon que les amis de l'Orient soient exactement renseignés sur toutes ces questions'.[136]

Mais dans les faits, comme cela a déjà été signalé, l'intérêt des religieux pour le sionisme n'a pas seulement valeur informative: le mouvement qui prend son essor et se renforce au fil des ans est perçu comme une solution à la question juive.[137] On assiste alors aux développements de l'immigration juive en Palestine, mouvement démographique le plus souvent décrit de manière neutre, dans le cadre de l'intérêt 'scientifique' porté au judaïsme. La progression de cette immigration est alors perçue comme une avancée effective de la solution au problème juif[138] et à ce titre ne vient pas s'insérer dans la traditionnelle dénonciation de l''invasion juive': le plus souvent ces chiffres sont accompagnés de données concernant les réalisations économiques que le dynamisme démographique juif occasionne. Certes ces développements sont synonymes de la modernisation de la Palestine, qui importune les religieux, mais en même temps ils constituent indéniablement un progrès dans la vie du pays. Une telle progression est perçue très tôt[139] et le sionisme s'apparente immédiatement à un facteur de développement de la Palestine, puisqu'il donne à Jérusalem une image plus saine[140] et contribue à sortir la Terre sainte de son statut de province reculée de l'Empire;[141] mais

---

religion est un brave juif, et nous ne proférerons jamais contre celui-là aucune parole qui puisse le blesser. [. . .] Si l'idée sioniste devenait jamais une réalité, si l'exode d'Israël se faisait un jour vers la Palestine ou tout autre point du vaste univers, nous ne verserions certainement pas de larmes au moment de la séparation; tout au contraire, nous dirions très sincèrement aux voyageurs:—Bon courage et bonne chance!' (*ibid.*, n° 39, 24 septembre 1907, p. 536, extrait de *La Libre Parole*, 20 août 1907).

[136] *Jérusalem*, n° 54, 24 décembre 1908.

[137] *Ibid.*, n° 52, 24 octobre 1908, et n° 111, 24 septembre 1913.

[138] Les relevés démographiques sont très nombreux dans la revue *Jérusalem*: n° 27, 24 septembre 1906, n° 31, 24 janvier 1907, n° 47, 24 mai 1908, n° 61, 24 juillet 1909, n° 71, 24 mai 1910, n° 78, 24 décembre 1910, n° 86, 24 août 1911, pour ne citer que quelques numéros d'avant 1914.

[139] *Ibid.*, n° 38, 24 août 1907, p. 527.

[140] *Ibid.*, n° 97, 24 juillet 1912, p. 168.

[141] *Ibid.*, n° 68, 24 février 1910.

il se traduit aussi par le développement qualitatif de la population juive locale: elle qui de tout temps a été considérée comme incapable de se livrer à autre chose qu'au commerce ou à la prière, elle semble en mesure de 'se transformer en peuple ouvrier industriel'.

Cette double régénération est perçue sur le long terme. Constatée au temps de l'Empire ottoman, elle est valable dans la Palestine mandataire où les progrès du sionisme sont aussi reçus comme bienfaisants pour une population juive tentée de rester enfermée dans son obscurantisme;[142] comme pour une région qui souffre des rivalités entre chefs arabes, de plus en plus incapables d'élaborer une politique constructive. En conséquence, la chronique de la revue assomptionniste *Jérusalem*, consacrée en partie à la vie catholique de Terre sainte, devient au fil des ans de plus en plus une description des améliorations du paysage économique et culturel de la région.

Le sujet de l'Université hébraïque constitue, à notre avis, une excellente illustration de l'image contrastée qu'offre le sionisme aux yeux des religieux français de Jérusalem. Ce thème apparaît pour la première fois dans la littérature assomptionniste en avril 1908, avec démonstration des avantages qu'il y aurait à installer un tel établissement dans un centre culturel comme l'est Jérusalem, chargé d'histoire et plein de promesses.[143] À ce titre, l'Université contribue à la 'renaissance juive en Palestine', en lui donnant les moyens de s'accomplir.[144] Résultat d'une volonté extérieure, elle pourra donner naissance à 'un esprit créateur qui enrichira les forces de l'humanité'. La concrétisation de cette idée en 1913, lors du XI[e] congrès sioniste, à Vienne,[145] est source d'inspiration pour les musulmans[146]

[142] *Ibid.*, n° 147, 24 janvier-février 1929, p. 404.

[143] 'le souvenir prestigieux d'Israël agirait efficacement sur les études' (*ibid.*, n° 46, 24 avril 1908, p. 103).

[144] 'On propose d'établir à Jérusalem une Université juive qui, dit-on, formera un centre de ralliement pour les étudiants juifs du monde entier, de même qu'autrefois le temple était le centre de ralliement des Congrégations de la Diaspora (dispersion). Jusqu'au XII[e] siècle, en effet, les Juifs avaient, en Orient, leurs Universités pour l'étude de la loi juive, lesquelles maintenaient une certaine unité de vues parmi les exilés. La dissolution du centre qui existait en Perse provoqua leur disparition; mais maintenant qu'un nouveau centre de ralliement est en voie de formation, renaît aussi la possibilité de reconstituer un siège central du savoir et de faire de Jérusalem la capitale intellectuelle de toute la nationalité. D'ailleurs, en dehors des besoins des Israëlites en général, l'accroissement de la communauté palestinienne fera bientôt surgir la nécessité de pourvoir à l'instruction supérieure dans le pays même.' (*ibid.*, n° 97, 24 juillet 1912, p. 169).

[145] *Ibid.*, n° 111, 24 septembre 1913, et n° 113, 24 novembre 1913.

[146] *Ibid.*, n° 165, 24 janvier-février 1932, et n° 173, 24 mai-juin 1933.

comme pour les catholiques.[147] Elle est certes synonyme de transfert progressif des pouvoirs dans les mains de l'élite, juive, qui en sortira, incarnation d'une Palestine que les religieux ne peuvent que rejeter puisqu'elle les en exclut d'office, en écartant définitivement la Terre sainte catholique à laquelle ils aspirent;[148] son inauguration, en avril 1925, est enregistrée comme un événement d'importance pour la Palestine.[149] Cette cérémonie ne répond certes pas à tous les espoirs et son caractère pompeux suscite l'ironie grinçante du chroniqueur de Notre-Dame de France;[150] mais une chose est sûre: par son intermédiaire, les sionistes donnent un nouveau souffle à une terre qui n'attend que cela, ce que les autres populations ne semblent pas en mesure de faire: c'est 'un établissement [. . .] [qui] doit normalement transformer le pays'.

Les progrès qu'enregistre l'Université sont consciencieusement enregistrés par les religieux: création de nouvelles chaires quelques années plus tard,[151] inauguration et développement de la bibliothèque universitaire,[152] cérémonie du dixième anniversaire, en 1935,[153] ou même participation à ses activités.[154] Bien plus, ils sont évalués à leur juste mesure. C'est ainsi que la pose de la première pierre de la faculté de médecine, en 1934, 'constitue virtuellement l'émancipation du Proche-Orient de l'Europe dans le domaine de la médecine'.[155] Cette constatation n'est-elle pas un éloge manifeste d'un mouvement dont l'ensemble des communautés de la Palestine doit profiter?

Au-delà de cette autonomisation progressive de la Palestine et de la grandeur qu'elle lui accorde, l'Université illustre, à notre avis, la fascination/répulsion que les religieux catholiques français éprouvent envers le développement de la région. Il y a dans leur attitude une

[147] *Ibid.*, n° 125, 24 mai-juin 1925.
[148] *Ibid.*, n° 126, 24 juillet-août 1925.
[149] ASEJ, calendrier du couvent 1er janvier 1922–31 décembre 1927, entrée du 1er avril 1925.
[150] Archives NDF, 14: éphémérides 1923–1937, entrées des 25, 31 mars, 1er et 2 avril 1925; voir aussi *Jérusalem*, n° 126, 24 juillet-août 1925.
[151] *Ibid.*, n° 149, 24 mai-juin 1929, p. 479, et n° 169, 24 septembre-octobre 1932, p. 350.
[152] *Ibid.*, n° 155, 24 mai-juin 1930, p. 670, et n° 188, 24 novembre-décembre 1935, p. 186 sq.
[153] *Ibid.*, n° 186, 24 juillet-août 1935.
[154] ASEJ, chronique du couvent de Saint Étienne 1er janvier 1935–6 octobre 1940, entrées du 18 juin 1935 et du 13 décembre 1938.
[155] *Jérusalem*, n° 182, 24 novembre-décembre 1934, p. 754 sq.

certaine jalousie, puisque les sionistes, en l'espace de quelques années, impriment leur marque à la Palestine de façon irréversible; alors que la mise en place d'une Terre sainte 'catholique et française' demeure du domaine du rêve et des discours rhétoriques. Mais cette jalousie traduit aussi une admiration pour une œuvre très bien organisée (et financée, malgré les aléas temporaires). Celle-ci illustre la résurgence de la 'grandeur passée' du peuple hébraïque, celle qui contradictoirement a servi à fonder l'antisémitisme assomptioniste: l'état pitoyable du judaïsme à la fin du XIX[e] siècle étant perçu par eux comme la meilleure démonstration de la rupture de leur alliance avec Dieu, le réveil du judaïsme qu'illustre le sionisme, en particulier l'Université hébraïque, ne peut-il être considéré comme un retour à Dieu? Espoir d'autant plus fondé que, dans la logique de constatations antérieures, la renaissance juive peut apparaître comme un signe de reconnaissance du *vrai* Dieu, celui des catholiques, donc de son fils, le Messie. À ce titre la 'haute culture hébraïque' qui prend corps dans l'Université est une chance que personne ne doit laisser passer: ni les Juifs, qui doivent poursuivre dans cette voie;[156] ni les catholiques du pays, qui doivent répondre aux développements du moment et s'ouvrir au judaïsme, avec l'idée de passer par une hébraïsation des communautés catholiques de Palestine, qui pourraient servir de médiatrices.[157]

[156] 'Souhaitons du moins que, dans leur solitude dorée du Scopus, les maîtres qu'on espère recruter dans les Universités d'Europe ou d'Amérique ferment obstinément l'oreille au bruit des querelles qui agitent et continueront d'agiter la cité et le pays; puissent-ils, poursuivant l'étude des problèmes scientifiques ou philosophiques avec l'impassible sérénité du désert qui les entoure, rencontrer à quelqu'une des issues du savoir Celui qui, ici même, s'est proclamé la Vérité faite homme et la Lumière du monde, et ne pas se dérober à son rayonnement.' (*ibid.*, n° 126, 24 juillet-août 1925, p. 378).

[157] *Ibid.*, n° 130, 24 mars-avril 1926.

L'ITALIE À LA FIN DU XIX^{e} SIECLE: UN ÉDEN POUR DES JUIFS DE RELIGION ITALIENNE?

Marie-Anne Matard-Bonucci

A la fin du XIX^{e} siècle, à une époque où des manifestations contre les juifs se développent dans de nombreux pays d'Europe, force est de constater que l'Italie ne connaît pas de manifestation d'antisémitisme de masse, ni de violence à l'encontre des Juifs.[1] Au tournant du siècle, l'affaire Dreyfus semble avoir effacé la mémoire de l'affaire Mortara dans la péninsule. Celle-ci, quarante ans plus tôt avait pourtant suscité, une émotion très vive, bien au-delà de Bologne, des États pontificaux et d'une Italie encore 'expression géographique'.[2] Si en France, l'affaire Dreyfus se conclut par le triomphe des républicains et la défaite des antisémites, dans l'histoire du judaïsme, l'affaire Mortara représenta une défaite à de multiples niveaux: pour la famille de l'enfant qui ne parvint jamais à obtenir la libération d'Edgardo Mortara et encore moins son retour à la religion de ses ancêtres; pour l'ensemble des réseaux juifs et non juifs, en Italie et à l'étranger, qui s'étaient mobilisés contre l'arbitraire pontifical et contre des pratiques d'ancien régime. Pourtant, l'arrivée des troupes unitaires à Rome en 1870, la défaite de la papauté et l'émancipation des Juifs dans la nouvelle capitale du jeune État furent autant d'événements qui, en apparence du moins, effacèrent la mémoire d'un tel épisode.

Un Nouveau Cadre politique favorable à l'intégration

De nombreux témoignages du dernier quart du XIX^{e} siècle évoquent les bienfaits de l'Unité pour les Juifs d'Italie et le lien étroit

---

[1] En 1861 les Juifs de la péninsule, dans le cadre des frontières italiennes actuelles, étaient environ 39000. Concernant les aspects démographiques: S. Della Pergola, 'La popolazione ebraica in Italia nel contesto ebraico globale' in C. Vivanti (dir.), *Storia d'Italia, Annali II, Gli ebrei in Italia* Einaudi, Turin, 1997, pp. 895–936.

[2] Sur l'affaire Mortara: D. Kertzer, *Pie IX et l'enfant juif. L'enlèvement d'Edgardo Mortara,* (trad. de l'anglais), New York, 1997, Perrin, Paris, 2001.

les unissant aux nouvelles institutions. L'enthousiasme pour le nouveau cours politique se manifesta d'abord par une véritable dévotion à l'égard du Roi et de la famille royale et par l'expression d'une reconnaissance éperdue.

> Les Israélites bénissent tous les jours l'auguste Maison qui, la première en Italie, a proclamé la liberté de conscience, l'égalité de toutes les religions devant la loi

écrivait le rabbin de Rome en 1890.[3] Si l'adhésion des juifs d'Italie au Risorgimento puis au nouveau cours institutionnel se traduisit par un grand enthousiasme pour la maison de Savoie,[4] elle prit également la forme d'un véritable credo dans les valeurs du libéralisme et de la nation. Observateur de la situation respective des diverses communautés juives d'Europe, Anatole Leroy-Beaulieu a signalé à de multiples reprises la position toute particulière des Juifs italiens dans le cadre national.[5] En 1898, David Levi, ancien député et auteur d'un ouvrage sur *L'hébraïsme et les principes de la Révolution française* présentait le libéralisme comme étant bien plus qu'une idée politique: 'c'est pour nous une religion, l'essence, la raison d'être de l'israélitisme'.[6]

Après 1870, beaucoup de Juifs italiens connurent une ascension sociale rapide, le 'travail et le savoir' favorisant une réussite rapide au sein des professions libérales et de la fonction publique, nombre d'entre eux accédant aussi aux plus hautes charges administratives et politiques.[7] S'il n'existe pas de travaux d'ensemble sur le processus de constitution des élites politiques issues du judaïsme, les évolutions signalées par les contemporains ont été corroborées par les travaux de recherche réalisés ces dernières années.[8] Plusieurs facteurs

---

[3] Le passage cité fut écrit à l'occasion du décès du frère du Roi, dans le cadre d'une chronique italienne: *L'Univers israélite*, 'Chronique italienne', n° 10 du 1 mars 1890, p. 365.

[4] Sur le lien entre construction nationale et Monarchie: C. Brice, 'La Monarchie, un acteur oublié de la 'nationalisation' des Italiens?' in *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, 45–1, janvier-mars 1998.

[5] A titre d'exemple: 'Je vais souvent en Italie, je n'ai jamais rencontré d'Italien plus jaloux de la grandeur nationale que M. Luzzati, l'ancien ministre du Trésor', in *Israël chez les nations*, Calmann-Lévy, p. 387.

[6] *Archives de l'Alliance israélite universelle* (désormais *AIU*), Lettre adressée au Directeur de l'Alliance israélite le 12 septembre 1898.

[7] Sur le profil sociologique des Juifs italiens, M. Mariggi, 'Bourgeoisie, Bügertum, borghesia: i contesti sociali dell'emancipazione ebraica' in F. Sofia, M. Toscano (dir.), *Stato nazionale ed emancipazione ebraica*, Bonacci, Rome, pp. 155–169.

[8] Concernant l'histoire des Juifs en Italie, les deux volumes publiés dans la col-

ont favorisé une telle dynamique. Certains sont liés à l'histoire singulière des communautés juives dans le contexte pré-unitaire: haut niveau d'alphabétisation par rapport au reste de la population;[9] très probablement aussi, l'expérience de la négociation et de la diplomatie acquise dans le ghetto. D'autres sont induits par la spécificité de la vie politique italienne. Ainsi, l'importance du cadre municipal dans la culture politique fut probablement un élément favorable à l'intégration des communautés juives.[10] Par le truchement des identités municipales, Juifs et non Juifs se rassemblèrent autour d'une appartenance commune, unis par un lien au moins aussi fort que le lien national. Chargé de transmettre au roi les hommages de la communauté juive romaine, en 1870, le général Cadorna lui apporta une lettre où ceux-ci, de façon significative, saluaient le Souverain en qualité d'Italiens, de Romains et d'Israélites. En 1874, le président du comité de l'Alliance Israélite Universelle de Rome, Samuel Toscano, admettait que le *campanilismo* (traduisible en français par 'esprit de clocher') était une donnée essentielle de la culture italienne, y compris pour les Juifs.[11]

L'adhésion timide et tardive des Juifs d'Italie au sionisme constitue un indice supplémentaire de la façon dont la majorité d'entre eux se situa dans une perspective d'intégration sans réserves.[12] La nouvelle condition des Juifs ne se traduisit pas seulement par la visibilité de ses élites politiques. Elle s'exprima également par une forme d'ostentation de la présence religieuse et communautaire, à travers la construction d'édifices religieux à caractère monumental, non sans

---

lection *Storia d'Italia, Annali II, Gli ebrei in Italia* (dir. C. Vivanti), Einaudi, Turin, 1997 constituent l'œuvre de référence (cité désormais sous la forme *Storia d'Italia*). Pour la situation des Juifs au XIX[e] siècle on se réfèrera, dans le deuxième volume, aux contributions suivantes: F. Della Peruta, 'Gli ebrei nel Risorgimento fra interdizioni e emancipazioni', *op. cit.*, pp. 1135–1167; F. Levi, 'Gli ebrei nella vita economica dell'Ottocento', *ibid.*, pp. 1169–1210.

[9] Ainsi, en 1861, 64.5% de la population était analphabète dans le royaume contre seulement 6% de la population juive.

[10] Sur ces questions, voir le numéro spécial de *Sud, Bulletin du CERIM (Ecole française de Rome)* (Citoyenneté et citadinité en Italie (XIX[e]–XX[e] siècles)), 1996, p. 294.

[11] *AIU*, lettre du 16 avril 1874, au Président de l'Alliance israélite universelle.

[12] Sur les débuts du sionisme en Italie, A. Cavaglion, 'Tendenze nazionali e albori, sionistici' in C. Vivanti (dir.), *Storia d'Italia, Annali II, Gli ebrei in Italia*, Einaudi, Turin, 1997, pp. 1291–1320. T. Catalan, 'L'organizzazione delle comunità ebraiche italiane dall'Unità alla prima guerra mondiale' in *Storia d'Italia*, pp. 1243–1290; M. Toscano, 'Ebraismo, sionismo, società: il caso italiano' in F. Sofia, M. Toscano, *op. cit.*, pp. 393–420.

paradoxe, les Juifs, comme les catholiques, étant confrontés à la laïcisation de la société.[13] Pour proclamer la fin d'une époque imposant aux juifs de concevoir des lieux de culte invisibles dans le paysage architectural urbain, de véritables 'synagogues-cathédrales' furent construites dans plusieurs grandes villes.

L'intégration des élites juives au sein des institutions représentatives et politiques a souvent été mise en avant comme témoin de l'absence d'antisémitisme dans la société italienne. Pendant longtemps, la mémoire nationale comme l'historiographie ont véhiculé l'idée suivant laquelle, l'Italie, véritable exception en Europe, aurait connu une forme d'immunité contre le virus de l'antisémitisme.[14] Les propos 'enchantés' émanant des représentants des élites, et de certains 'juifs d'État' ont largement contribué à corroborer une telle vision de la réalité. En l'absence d'approche socialement différenciée du processus d'intégration des Juifs italiens, il est difficile de vérifier jusqu'à quel point celui-ci fut porté par une dynamique générale et consensuelle.[15] Aussi convient-il de déceler en quoi les déclarations optimistes déjà évoquées pouvaient procéder d'une stratégie visant à accélérer une évolution souhaitée.

Comme l'a documenté une historiographie récente, réactions d'hostilité et oppositions parfois violentes accompagnèrent la première puis la seconde émancipation des Juifs dans la péninsule.[16] Dans l'importante étude qu'il a consacrée à l'histoire de la communauté juive romaine entre 1870 et 1938, Stefano Caviglia, a montré que

[13] Sur la diminution de la pratique religieuse au sein de la communauté juive romaine dans les années consécutives à l'Unité, S. Caviglia, *L'identità salvata. Gli ebrei di Roma tra fede e nazione. 1870–1938*, Rome-Bari, Laterza, 1996, pp. 40–46.

[14] Sur la genèse, la forme et les conséquences d'une telle conception, je me permets de renvoyer à l'article que j'ai publié sur le sujet: 'L'antisémitisme en Italie: les discordances entre la mémoire et l'histoire', *Hérodote*, avril 1998, pp. 138–217.

[15] Les travaux de Stefano Caviglia consacrés à la communauté juive de Rome ont bien montré le décalage entre une population majoritairement pauvre et ses représentants au sein du Conseil de la communauté, issus pour la plupart de la bourgeoisie: phénomène qui n'a rien de surprenant dans le contexte politique et social de l'Italie de la fin du dix-neuvième siècle. Toutefois, à l'échelle de la communauté, pour des raisons également politiques, l'expression d'une diversité sociale se manifesta plus difficilement que dans le reste de la péninsule. S. Caviglia, *op. cit.*, pp. 29–39.

[16] Sur la période révolutionnaire, M. Caffiero, 'Gli ebrei d'Italia dall'età dei Lumi agli anni della Rivoluzione', in *Storia d'Italia*, *op. cit.*, pp. 1091–1132; A. Canepa, 'Considerazioni sulla seconda emancipazione', in *Rassegna Mensile di Israel*, vol. XLVII, 1981.

> l'entrée des Juifs dans la société nationale italienne ne fut pas un mouvement harmonieux et sans obstacle, comme on le croit généralement. Ce fut au contraire un mouvement lent et difficile, au niveau économico- social, culturel et politique.[17]

Les réflexions qui suivent visent à apporter quelques éléments supplémentaires illustrant la complexité d'une telle évolution. Contournant l'axe discursif 'communauté juive-institutions nationales', elles se fondent sur l'analyse de documents de nature différente. Tandis que les archives de l'Alliance israélite universelle permet d'explorer, de l'intérieur, la façon dont l'intégration fut vécue dans les trois à quatre décennies consécutives à l'Unité, les télégrammes envoyés en France, à l'époque de l'affaire Dreyfus, permettent d'appréhender les lectures italiennes d'un épisode central dans l'histoire du judaïsme et de ses représentations.[18]

L'Intégration vécue sous le signe de la précarité

Pendant plusieurs années, en l'absence d'institution centralisée, l'Alliance israélite universelle[19] fut le seul trait d'union entre les principales communautés d'Italie.[20] La correspondance adressée au Président de l'Alliance par les responsables des comités constitue une source partielle informant sur l'état d'esprit de la fraction du judaïsme italien

[17] S. Caviglia, *op. cit.*, p. 3.

[18] Les archives de l'Alliance israélite universelle (AIU) concernant l'Italie ont été consultées sur microfilm. Mes remerciements vont à Mademoiselle Lévy et à M. Kuperminc, directeur. Le *Bulletin de l'Alliance israélite universelle* a également été dépouillé ainsi que *l'Univers israélite*. Les archives diplomatiques consultées pour l'affaire Dreyfus sont déposées au Quai d'Orsay (MAE). Il s'agit de la Nouvelle série Allemagne, *Relation avec la France, affaire Dreyfus*, vol. 53 à 59.

[19] Sur l'Alliance israélite universelle, A. Chouraqui, *Cent ans d'histoire. L'Alliance israélite universelle et la renaissance juive contemporaine (1860–1960)*, Paris, 1965; G. Weill, *Emancipation et progrès. L'Alliance israélite universelle et les droits de l'homme*, Ed. du Nadir, Paris, 2000.

[20] T. Catalan, *op. cit.*, p. 1248. Quatre comités régionaux sont mis en place: Livorno; Ancona; Ferrara; Vercelli. Padova représente la Vénétie, sous domination autrichienne jusqu'en 1866. Jusqu'en 1914, il existe une très grande diversité de statuts des communautés juives d'Italie, héritage des disparités politiques pré-unitaires. Ainsi, tandis que dans certaines régions (Piémont, Ligurie, Emilie et Marches) les Juifs sont inscrits d'office à l'Université israélite à Rome, Florence ou Sienne, les communautés ont le statut d'associations volontaires. Sur les aspects juridiques S. Mazzamuto, 'Ebraismo e diritto dalla prima emancipazione all'età republicana' in *Storia d'Italia, op. cit.*, pp. 1765–1827.

la plus attachée à la sauvegarde d'une identité culturelle et religieuse. Si plusieurs des correspondants sont des rabbins, et si leur attachement aux pratiques et aux rites traditionnels trahit un certain conservatisme, ils partagent avec l'ensemble des responsables des comités et des interlocuteurs de l'Alliance une même conception 'privée' de la religion dans un cadre national garantissant l'égalité des droits et des cultes.[21] Tous sont engagés, leurs lettres en témoignent, dans un combat multiforme contre les préjugés et l'oppression, pour la défense des droits récemment acquis et dans un esprit de solidarité juive conforme à l'idéal des fondateurs de l'Alliance.

A lire cette correspondance, s'impose l'impression que si les Juifs italiens ont conscience de bénéficier d'une situation on ne peut plus favorable sur le plan des droits, la tranquillité d'esprit est plus apparente que réelle. L'amélioration de leur condition est toujours vécue sous le signe de la précarité. Ainsi, en 1881, le Grand rabbin et responsable du Comité local de Modène, adresse au président de l'Alliance une lettre 'confidentielle' (rédigée en français) d'où ressort un tableau en clair-obscur:

> en Italie la population, en général, est bonne . . . [avec les israélites]. Mais il y a trop peu de temps que nous jouissons de la vie libre pour croire que nos efforts afin de nous assimiler aux autres citoyens auraient réduit tous les nombreux préjugés qu'on nourrissait autrefois contre nous. Tout le monde se souvient encore des jours malheureux où les Juifs étaient des parias et il y a bien des gens qui regrettent ces jours-là. De plus, nous avons en Italie la question de la papauté, qui est une plaie de difficile guérison. Les cléricaux ne se peuvent résigner à voir le pape dépouillé du pouvoir temporel et ils en veulent au monde entier. Ils voient d'un mauvais oeil monter en haut ces juifs que jadis ils foulaient aux pieds, tandis que le clergé, jadis tout puissant, est tenu loin de toute influence. . . . Vendredi matin on trouva des affiches placardées en plusieurs endroits de la ville et surtout dans le voisinage du ghetto où il y avait écrit ces mots 'mort aux juifs'.

[21] Selon A. Milano (*Storia degli ebrei in Italia*, Einaudi, Turin, 1963), le conservatisme des rabbins italiens en matière de culte aurait été bien plus important en Italie qu'en Allemagne. En revanche, un épisode rapporté par S. Caviglia (*op. cit.*, p. 65) est révélateur de la capacité qu'avaient ces responsables religieux à transiger avec leur conservatisme lorsque le lien civique et national était en cause. Ainsi, en 1880, ils furent consulté par le rabbin S. Jona de Modène pour savoir s'il était possible, selon eux, de voter pour les élections politiques fixées lors des fêtes de Pessach. La majorité se prononça en faveur d'une participation aux élections.

En corrélation avec les événements dénoncés, le rabbin évoque la parution d'un article à tonalité très violente dans le journal catholique local, *Il diritto cattolico*, lequel reprend d'anciennes accusations contre les Juifs et le Talmud.[22] La lettre se conclut par une demande d'intervention du Président de l'Alliance auprès du pape Léon XIII pour qu'il fasse taire les accusations portées par la presse catholique car 'chaque article est un coup meurtrier'.

La préoccupation du rabbin et l'émotion plus généralement suscitée, comme on le verra, par des articles véhiculant les accusations classiques de l'antijudaïsme peuvent être interprétées comme traduisant un sentiment de vulnérabilité que confirme le désir de développer systématiquement une contre-information. Ainsi, à plusieurs reprises les responsables parisiens de l'Alliance sont sollicités pour aider à réfuter les accusations colportées par des publications antisémites. Dans le même souci, plusieurs échanges épistolaires ont pour objet la traduction ou la diffusion d'écrits philosémites. En 1884, le correspondant de Verceil, Di Pontremoli, souligne l'importance d'une telle littérature:

> je crois qu'il faut venir en aide au fort petit nombre d'auteurs non israélites qui veulent bien se charger de notre défense; leurs raisons ont plus de force que les nôtres, car nous sommes toujours des 'Ciceron [plaidant] pro domo sua'.

D'autres indices incitent à penser que l'intégration est moins un processus naturel qu'un combat relevant d'une stratégie individuelle et collective. Sous la plume du grand rabbin de Modène, celle-ci apparaît comme la contrepartie des efforts et de la bonne volonté d'une population désireuse de

> se faire aimer par sa bienfaisance envers tous les pouvoirs sans distinction de croyance religieuse, ou en cherchant à se rendre utiles au pays avec ses lumières et tous les moyens possibles.

Le professeur Angelo Forti de Pise,[23] explicite et revendique une telle politique de bonne volonté:

> Là où les lois nous protègent, les Juifs devraient chercher à se fondre peu à peu avec les Chrétiens pour ne pas déchaîner les pensées secrètes

[22] *AIU*, lettre du 12 juin 1881 du grand rabbin S. Jona.
[23] *AIU*, lettre du 4 septembre 1883 du sociétaire Angelo Forti.

> qu'ils nourrissent à notre endroit. En Italie, nous faisons précisément ainsi, participant à chaque collecte même s'il s'agit de la construction d'un campanile.

Une attitude qui n'est pas très loin de la 'haine de soi', attitude classique chez les Juifs en butte aux pressions antisémites et assimilatrices.[24] Ainsi, Angelo Forti ne tait pas une hostilité déclarée à l'encontre des Juifs d'Europe orientale 'dont la barbe et les cheveux sont façonnés à l'orientale', 'souvent sales et parlant moitié hébreu', et qui ont tendance à faire 'razza da loro'.[25]

Qu'il préconise la disparition de toute spécificité ou qu'il perçoive l'antisémitisme comme la résultante d'un comportement particulariste et communautariste la réaction de ce juif toscan n'a en soi rien d'original. En Italie, comme en France, jusqu'à l'affaire Dreyfus, l'intégration est essentiellement perçue comme un processus d'assimilation dont reste exclue la seule sphère religieuse et même comme le chemin vers 'l'égalité sans la diversité'.[26] Le soutien accordé aux catholiques dans des circonstances où ceux-ci étaient en opposition avec la classe politique libérale s'explique par la volonté de ne pas s'isoler au sein de la société italienne en prenant acte de la domination religieuse mais aussi culturelle du catholicisme dans la péninsule.[27] En effet, en cette fin de XIX[e] siècle, d'autres modalités d'influence de l'Église s'ajoutaient à la pratique religieuse: enseignement religieux à l'école dont le statut connut diverses vicissitudes, presse catholique; réseau associatif dont l'emprise s'élargit bien au-delà des terrains classiques de la charité et de l'assistance pour s'affirmer dans les champs socio-économique, récréatif et culturel.[28]

---

[24] E. Benbassa, J.-C. Attias (dir.), *La haine de soi. Difficiles identités*, Ed. Complexe, Bruxelles, 2000.

[25] Un texte de B. Lazare de 1893, développe un point de vue comparable: '[Les Juifs] ont voulu se perpétuer, ils ont tenu à demeurer au milieu des peuples avec leur caractéristique propre, leur type physiologique et psychologique; il était donc inévitable que les inégalités de races subsistassent et elles ont subsisté'. in B. Lazare, *Juifs et antisémites*, textes réunis et présentés par Ph. Oriol, E. Allia, Paris, 1992.

[26] M. Toscano, 'L'uguaglianza senza diversità: stato, società e questione ebraica nell'Italie liberale' in *Storia contemporanea*, XXV, octobre 1994, pp. 685–712.

[27] Une domination qui se traduisit également par la transformation des rites religieux et de la liturgie juive en fonction d'un modèle catholique. Sur ce point, S. Levis Sullam, *Una comunità immaginata. Gli ebrei a Venezia (1900–1938)*, Ed. Unicopli, Milan, 2001, p. 125.

[28] Sur ces questions, pour une approche synthétique, M. Ridolfi, *Interessi e passioni. Storia dei partiti politici italiani tra l'Europa e Mediterraneo*, Mondadori, Milan, 1999, pp. 246–263.

Rien d'étonnant donc si les responsables Juifs ne furent pas les plus virulents sur le terrain de la question romaine, s'efforçant parfois de tempérer l'anticléricalisme de la classe politique libérale, dans le contexte d'opposition frontale entre l'Église et l'État. L'attitude de Samuele Alatri, l'une des principales personnalités de la communauté juive romaine, défenseur acharné de ses coreligionnaires avant l'émancipation, devenu assesseur aux finances dans le conseil municipal de la capitale, est à cet égard exemplaire. Contre la majorité des conseillers municipaux, il est de ceux qui défendirent l'érection d'une Croix à Campo Verano, épisode qui aurait inspiré au pape Pie IX la réflexion 'décidément, le plus chrétien des conseillers municipaux est le Juif Alatri'.[29]

Si la prise en compte de cette dimension est essentielle dans l'image que se font les Juifs italiens de leur propre position au sein de la nation, on ne saurait oublier l'impact des informations arrivant de l'extérieur. Ainsi, les nouvelles des souffrances des Juifs d'Europe centrale et orientale, l'écho des discriminations frappant les Juifs des Balkans et particulièrement ceux de Roumanie vinrent rappeler le chemin parcouru depuis l'époque du ghetto tout en réactivant la mémoire de l'oppression. Intégrés, conformément à l'une des finalités initiales de l'Alliance, à un réseau de solidarité internationale, les correspondants italiens participèrent à diverses reprises à des actions sur le terrain diplomatique, se mobilisant tout particulièrement, en faveur des Juifs de Roumanie.

La Prégnance de l'antisémitisme catholique

Dans la perception d'une menace intérieure, l'antisémitisme catholique apparaît bien comme l'obstacle majeur sur le chemin de l'intégration.[30] La haine des prêtres à l'encontre des Juifs est dénoncée à de multiples reprises. En 1884, le rabbin de Padoue, s'indigne du contenu de la *Civiltà cattolica*, s'alarmant de l'impact de la revue au-delà du cercle immédiat des lecteurs du journal:

---

[29] Marco Alatri ne date pas cet épisode relaté à la p. 14. dans le fascicule dactylographié, *Cenni biografici di Samuele Alatri scritti da suo figlio Marco*, 18 janvier 1890, lequel nous fut aimablement remis par Renzo Alatri.

[30] Sur les formes de l'antisémitisme catholique et les positions du Vatican sur ces questions, G. Miccoli, 'Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo fra Otto e Novecento' in *Storia d'Italia, op. cit.*, pp. 1369–1574.

> les feuilles radicales, socialistes et cléricales s'en inspirent pour diffuser dans nos campagnes la peste de l'antisémitisme, y compris au moyen d'opuscules et d'affiches.[31]

Tandis que les accusations de crime rituel fleurissent littéralement en Europe centrale et orientale, la presse catholique italienne se fait l'écho des affaires survenues à l'étranger, répercutant les informations sous une forme particulièrement pernicieuse.[32] Ainsi, en 1872, un courrier de Reggio Emilia s'indigne de ce que *l'Unità cattolica* 'un des journaux les plus accrédités' ait osé affirmer qu'une telle pratique, prescrite par le Talmud, abolie chez les juifs d'Occident est toujours en usage chez ceux d'Orient.[33] En 1884, un correspondant de Verceil s'émeut à son tour d'un article paru dans un journal catholique local évoquant une affaire d'homicide rituel intervenue en Europe centrale.[34] L'accusation de mêler du sang au pain azyme fait encore son apparition en 1890, dans une feuille de la capitale.[35] A l'indignation suscitée par le rôle des journaux dans la diffusion d'accusations qui semblaient venues de temps obscurs, s'ajoutait la certitude que ces accusations n'étaient pas dépourvues d'impact sur les nombreux lecteurs de la presse catholique:

> si nous ne parvenons pas à [les] démonter, nous ne pourrons plus marcher la tête haute et un tel sentiment de prévention s'insinuera parmi les Chrétiens à notre égard que nous serons toujours considérés avec suspicion.[36]

Les quelques lettres des correspondants de l'Alliance dénonçant l'antisémitisme de la presse catholique ne rendent compte que partielle-

---

[31] *AIU*, lettre du 11 septembre 1884 du rabbin Alessandro Zammatto, de Padoue. Dans cette même lettre, le rabbin réclame une aide à la publication pour les recherches du Dr. Treves destinées à réfuter les accusations produites à l'encontre des Juifs.

[32] La multiplication de ce type d'affaire s'intensifie au point de susciter la création d'une rubrique 'fausses accusations' dans le *Bulletin de l'Alliance israélite universelle* dans les années 1890.

[33] *AIU*, lettre du 24 mai 1872 signée G. Lattes. La lettre mentionne que dans un numéro suivant, consécutif à la protestation du Rédacteur de *l'Educatore israelita* de Verceil, le rédacteur du journal catholique aurait fait amende honorable.

[34] *AIU*, lettre de Pontremoli du 6 juillet 1884.

[35] L'information est donnée par S. Momigliano dans la *'Chronique italienne'* qu'il livre à quelques reprises dans *L'Univers israélite*, n° 10, 1–2–1890.

[36] *AIU*, lettres du 13 août 1882 et du 26 août 1882 de, S. Jona, Président du Comité de Modène, réagissant à des articles du *Diritto Cattolico*, s'inspirant de la prose de Gougenot des Mousseaux à propos de la question des homicides rituels.

ment d'un phénomène dont les historiens ont entrepris, depuis quelques années, de mesurer toute l'ampleur. L'ensemble de la presse catholique participa à la polémique antijuive développée par *la Civiltà cattolica*. Sollicité à intervenir sur les accusations d'homicides rituels, le pape Léon XIII se déroba, préférant le silence à une déclaration nette qui aurait établi le caractère mensonger de telles allégations.[37]

Au lendemain de l'Unité, d'autres éléments pouvaient réactiver la mémoire de siècles d'oppression, sous le joug de l'Église catholique: ce fut le cas lors de l'affaire Teglio.[38]

L'affaire commence lorsque deux juifs de condition modeste, Bonaiuto Teglio et Espérance Levi, donnent naissance, hors mariage, à une petite fille qu'ils déposent aux enfants trouvés de Carpi, non sans avoir laissé des informations quant à son identité.[39] Après avoir établi devant la justice, la filiation de l'enfant en 1875, souhaitant récupérer leur fille, les Teglio se heurtent au refus des prêtres et, en particulier, à l'opposition du Président de la Congrégation de Charité de Carpi. Entre-temps, l'enfant a été baptisée sous le nom d'Henriette Peri. L'affaire est portée devant les tribunaux. A l'issue d'un procès, perdu en première instance et gagné en appel, les Teglio, récupèrent, deux années après le verdict, leur enfant, âgée d'une douzaine d'années. Toutefois, la sentence de la Cour d'Appel sonne comme une restitution sous condition: les parents s'engageant à élever leur enfant dans la religion catholique, à l'envoyer régulièrement à l'Église et à verser une caution garantissant leurs engagements.

Lors des deux procès, les époux Teglio et les représentants de la communauté juive de Modène ont trouvé d'importants appuis auprès du gouvernement. Ainsi, le procureur du roi auprès de la Cour d'Appel de Modène a tenu à informer le Grand rabbin que 'le gouvernement ne partage pas les opinions arriérées de la Cour'.[40]

A l'issue du procès d'appel, en 1877, la sentence était perçue dans

---

[37] On trouvera de nombreux éléments d'informations sur l'attitude de la presse catholique in G. Miccoli, *op. cit.* Plus particulièrement sur le refus du St-Siège de prendre position, on se reportera aux pages 1525–1544.

[38] *AIU*, plusieurs lettres, en particulier celles de S. Jona, Grand Rabbin et Président du Comité de l'Alliance de Modène, permettent de connaître les détails de cette affaire.

[39] Les documents permettent difficilement de reconstituer précisément la chronologie. La fillette serait née vers 1865.

[40] *AIU*, lettre du 12 août 1877 de S. Jona.

les milieux juifs comme une demi-victoire, ceux-ci 'craignant d'avoir gagné le procès et perdu la cause'.[41] Ainsi, selon le rabbin,

> les parents possèdent bien le corps de leur fille mais pas son âme tant l'enfant reste attachée à la foi catholique. Les malheureux Teglio devront-ils se résigner à laisser leur fille dans le catholicisme, avec le péril qu'en aveugle instrument dans les mains de ceux qui l'ont élevée, elle corrompe la croyance de ses frères et de ses sœurs? Alors il aurait été préférable de ne la réclamer jamais et la laisser dans l'établissement catholique de Carpi. Là, au moins, elle vivait dans l'aisance et recevait une éducation soignée. Devront-ils, au contraire, tacher de l'amener à la foi de ses pères? Alors une lutte est inévitable. Pendant le procès, la Congrégation de la charité de Carpi avait déjà fait surgir le doute et demandé qu'aux termes de la loi, le Tribunal garantisse la jeune fille de n'être pas violentée dans sa conscience. Or, on peut être bien sûr que le clergé ne manquera pas d'épier soigneusement la conduite des Teglio envers leur fille et il saluera avec joie le jour où il pourra avoir un prétexte de reprendre la proie qui leur a échappé. Le clergé appellera en son aide la loi. Il faudra recommencer un nouveau procès mais avec des circonstances bien changées. Parce que jusqu'ici, nous avions avec nous l'opinion publique, dans le cas en prévision, nous l'aurions contre nous.[42]

Avec l'accord des parents et grâce à la collecte de fonds auprès de la communauté juive locale et l'aide du Comité régional de l'Alliance, la jeune fille est envoyée à Livourne, placée dans une famille juive religieuse et inscrite à l'école israélite de la ville.

En 1882, le responsable du Comité de Modène se réjouit du comportement de la jeune fille, alors âgée de 17 ans, de l'affection dont elle témoigne envers sa famille naturelle comme avec sa famille d'accueil et de son attachement sincère à la religion juive. Pourtant, la partie ne semble pas totalement gagnée, le rabbin Jona s'inquiétant d'un retour de la jeune fille dans un contexte local où 'le parti clérical ne manquerait pas de vouloir reprendre sa proie'.[43]

Que révèle l'affaire Teglio et, avec elle, les craintes du rabbin Jona? La peur de 'perdre une âme' ne trahit pas seulement l'intériorisation d'un contexte de rivalité religieuse dans lequel les Juifs

[41] *AIU*, lettre du correspondant de Livourne du 24 juillet 1878 qui relate les étapes de l'affaire.

[42] *AIU*, lettre du 28 juin 1878.

[43] S. Jona demandait à l'Alliance s'il existait une possibilité de placer la jeune fille au sein de l'Ecole de formation des institutrices d'Orient. *AIU*, lettre du 24 novembre 1882.

sont en position de faiblesse.[44] Elle est aussi l'indice du souvenir encore vif des affaires de baptêmes et de conversions forcées, forme d'oppression traditionnelle et familière aux Juifs ayant vécu dans les États pontificaux, dont il fut question, en 1863, lors du premier congrès israélite italien.[45] Les cas de Mortara, en 1858, ou l'affaire Giuseppe Coen, plus récente encore,[46] ne sont pas si lointains. D'autre part, la peur clairement exprimée que la jeune Teglio restée fidèle au catholicisme, puisse se faire l'agent d'un prosélytisme familial fait écho à l'usage des oblations encore très répandu dans les premières décennies du XIX[e] siècle: soit la pratique des convertis consistant à offrir leurs proches à l'Église catholique pour les conduire, qu'ils fussent adultes ou non, consentants ou non, à séjourner à la Maison des catéchumènes.[47]

Toutefois, les enjeux de l'affaire vont au-delà de la sphère religieuse. Elle révèle la façon dont l'Église est perçue par les responsables juifs: comme une force politique et sociale toujours influente par le relais d'un 'parti clérical' agissant sur l'opinion.

De fait, si le contexte politiques de l'Italie post-unitaire, et l'opposition du Saint-Siège et de l'État, ne permirent pas l'expression structurée et militante d'un parti clérical, et *a fortiori* le développement de formations susceptibles de faire de l'antisémitisme le corollaire classique d'un combat anti-moderniste et anti-illuministe,[48] un antisémitisme politique ne s'en développa pas moins dans un rapport étroit avec la tradition catholique. Mêlant griefs religieux et accusations aux accents plus contemporains, sous l'influence, notamment

---

[44] En 1883, le Professeur Forti de Pise, déjà cité pour sa virulence à l'égard des Juifs orientaux, dénonçait la situation de concurrence religieuse dont les Juifs sont victimes: 'nous sommes détestés par les prêtres, du fait de leur ignorance et parce que nous ne fréquentons pas leur boutique'. *AIU*, lettre du 31 août 1883.

[45] T. Catalan, 'La comunità . . .', *op. cit.*, p. 1250.

[46] Dans ce deuxième cas, si la famille parvint à récupérer l'enfant Giuseppe entré aux catéchumènes de Rome à l'âge de neuf ans, elle ne put l'empêcher de devenir prêtre à l'âge adulte. Sur l'affaire Coen, D. Kertzer, *op. cit.*, pp. 270–276.

[47] M. Caffiero, 'Ebree e convertite a Roma nell'Ottocento: nuove fonti e problemi storiografici' in *Rivista storica del Lazio*, estratto, n[os] 13–14, pp. 139–160. Le cas le plus tardif évoqué par M. Caffiero date de 1826.

[48] Alfredo Rocco, l'une des figures principales du nationalisme italien admettait, dans la brochure *Qu'est-ce que le nationalisme*, parue en 1913, la logique d'exclusion qui conduisit le nationalisme—en réalité une fraction du mouvement seulement—à vouloir se différencier du pouvoir de Église: 'Puisque l'Italie, sous la monarchie absolue alliée à l'Église fut opprimée et misérable, le nationalisme italien n'est ni absolutiste, ni clérical, ni antisémite'.

des courants autrichiens et français, la presse cléricale, de la *Civiltà cattolica* aux feuilles provinciales -dont on a vu le rôle dans la diffusion des accusations d'homicides rituels—fut l'un des agents essentiels dans la diffusion de cet antisémitisme politique.[49] A la dénonciation ancienne du projet juif de destruction des cadres et des valeurs des sociétés chrétiennes, s'ajoutèrent la hantise du complot judéo-maçonnique[50] ou encore des accusations plus populistes visant la prétendue domination économique et financière du judaïsme.

Le Statut de l'antisémitisme politique

Si les premières formes d'antisémitisme politique contemporain eurent pour creuset essentiel les milieux catholiques, la circulation de préjugés négatifs à l'encontre des Juifs ne fut pas l'apanage exclusif d'une culture politique cléricale.[51] Aux formes 'héritées' de l'antisémitisme catholique s'ajoutèrent de nouvelles manifestations d'intolérance, à matrice libérale, dérivées du double processus d'assimilation-exclusion propre à l'héritage illuministe et aux dynamiques de construction nationales.[52] Cattaneo, illustre défenseur de l'émancipation des Juifs et figure de premier plan du Risorgimento avait, d'une certaine façon, ouvert la voie, montrant qu'il était possible de défendre avec force l'égalité des droits tout en construisant un plaidoyer parcouru de

[49] Une quarantaine de titres de journaux et périodiques ayant participé à cette polémique ont été recensés pour la période 1881-1899. Voir R. Moro, 'L'attegiamento dei cattolici tra teologia e politica', in F. Sofia, M. Toscano, *Stato nazionale . . . op. cit.*, p. 328.

[50] Sur cette question, à la différence de la presse cléricale, le Vatican se refusa à faire l'amalgame entre la dénonciation du maçonnisme, condamné par l'encyclique *De secta massonum (Humanum genus)* et celle du judaïsme. R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Turin, 1961, pp. 33–34.

[51] Par 'culture politique' nous retenons la définition articulée qu'en propose J.-F. Sirinelli: 'Une culture politique est un ensemble de représentations qui soudent un groupe humain sur le plan politique, c'est à dire une vision du monde partagée, une commune lecture du passé, une projection dans l'avenir vécue ensemble. Ce qui débouche, dans le combat politique au quotidien, sur l'aspiration à telle ou telle forme de régime politique et d'organisation socio-économique, en même temps que sur des normes, des croyances et des valeurs partagées'.—Sur cette notion, du même auteur, 'L'historien et les cultures politiques' in D. Cefaï (dir.). *Les cultures politiques*, PUF, Paris, 2001.

[52] L'historien allemand G. Mosse a attiré l'attention dans divers ouvrages sur cet aspect. Voir, en particulier, *A History of European Racism*, 1978.

préjugés antijuifs.[53] Quelques décennies plus tard, Croce, en dénonçant les persécutions dont les Juifs étaient l'objet, leur en attribuait la responsabilité partielle. Dans plusieurs écrits, le philosophe du libéralisme les invitait à renoncer à tout particularisme, comme dans ce texte de 1918 où les Juifs étaient invités

> à se situer au niveau de la plus haute culture et de la plus haute pensée produites par la civilisation classique-chrétienne-européenne et à forger une mentalité historique, eux qui étaient 'anti-historiques' et qui avaient vécu pendant des siècles en dehors de l'histoire.[54]

Cette approche, et les préjugés qu'elle véhiculait, sont identifiables dans d'autres débats comme celui qui traversa, au début des années 1890, les milieux savants de l'école d'anthropologie criminelle et de l'école positive de droit pénal.[55] Tout en participant, en première ligne, au combat contre l'antisémitisme sévissant violemment en Europe centrale et orientale, Ferri comme Lombroso établissaient les causes d'un tel fléau en relevant des habitudes, héritées de l'histoire et stigmatisées par le premier comme 'avarice, pratique de l'usure, solidarité inébranlable du clan face aux non juifs' quand le second déplorait

> la fidélité de rites qui détonnent dans notre époque tels que l'usage très cruel et sauvage de la circoncision, les usages stupides des azymes de Pâques ou encore l'arrogance et l'exhibitionnisme.[56]

Présents chez des auteurs aussi divers, les préjugés entourant les Juifs ne se limitèrent pas au cercle des intellectuels et savants. L'intolérance à matrice libérale se cristallisa, en 1873, sous la forme d'une véritable affaire politique. La polémique fut provoquée par l'opposition du député vénitien, Francesco Pasqualigo, à la nomination du Juif Isacco Pesaro Maurogonato comme Ministre des finances du

---

[53] C. Cattaneo *Interdizioni israelitiche*, Einaudi, Turin, 1987. Voir le commentaire de M. Michaelis, 'L'ebraismo italiano dallo Statuto albertino alla legislazione razziale ', in *Israel. Un decennio. 1974–1984*, a cura di F. del Canuto, Roma, 1984, pp. 257–258. Voir aussi: D.V. Segré, 'Cattaneo e la sua campagna per l'uguaglianza dei diritti degli ebrei d'Europa', *Il Veltro XXIX*, mai-juin 1980.

[54] Texte écrit en 1918 in 'La storicità e la perpetuità dell'ideologie massonica'; cité par C. Vivanti, 'Storia degli ebrei in Italia e Storia d'Italia' in *Studi storici*, 1990–2, p. 349. Après la seconde guerre mondiale, la position de Croce ne fut guère modifiée.

[55] M. Toscano, 'L'uguaglianza . . .', *op. cit.*, pp. 695–701.

[56] *Ibid.*, pp. 696–697.

gouvernement Minghetti. Selon Pasqualigo, l'intégration insuffisante des Juifs au sein de la nation ne permettait pas l'accès à de telles charges représentatives:

> vous n'êtes pas encore 'connaturati' à la nation italienne; vous êtes, au plan légal, des citoyens comme les autres mais en fait vous n'êtes pas italiens; lorsque vous le serez et que vous aurez cessé d'être juifs mon jugement sera différent.[57]

Les protestations qui suivirent révèlent que Pasqualigo était sans doute minoritaire. Toutefois, lorsque Maurogonato explicita, dans une lettre au Roi, les raisons qui l'avaient conduit à décliner l'offre du ministère des finances, il évoqua son refus d'être associé à l'application de la loi sur les corporations religieuses de Rome. En excluant de pouvoir participer à la mise en oeuvre des lois anticléricales, Maurogonato, non sans habileté politique, choisissait la modération sur un terrain qui risquait d'être particulièrement miné pour les Juifs révélant cependant, à quel point, à cette date, l'émancipation était vécue sous le signe de la précarité.

Il n'y eut pas d'autre affaire Pasqualigo dans l'Italie libérale. Pour autant, les Juifs d'Italie ne furent pas à l'abri, par la suite, de certains épisodes d'intolérance dans la vie politique. En novembre 1889, *l'Univers israélite* rapporte que lors des élections municipales et provinciales, des affiches apposées sur les murs de Florence invitèrent la population à ne pas voter pour les Juifs.[58] Une initiative qui n'aurait rencontré que la réprobation de la presse locale et des citoyens, amenant son auteur à se rétracter publiquement en affirmant ne pas vouloir s'attaquer aux Israélites 'mais aux candidats qui placent leur intérêt personnel au-dessus de la ville'. Déclaration qui provoqua ce commentaire avisé de l'informateur de la revue française:

> On a coutume d'entendre des rétractations de ce genre, toutes les fois qu'échouent les desseins des adversaires de notre race. Alors, le mot juif n'a plus été proféré dans sa signification propre mais pour déno-

[57] Cité in S. Caviglia, *op. cit.*, p. 60. Sur l'affaire: A.M. Canepa, 'Emancipazione, integrazione e antisemitismo liberale in Italia. Il caso Pasqualigo', in *Comunità*, juin 1975, pp. 166–203.

[58] *L'Univers israélite, Journal des principes conservateurs du judaïsme*, n° 7, 16 décembre 1890; 'Courrier d'Italie', pp. 208–209. Ces événements sont relatés dans une lettre de Lazare Belleli, de Livourne. Voir également l'évocation de ce même épisode par le Rabbin S. Momigliano qui reprend la chronique italienne dans la même revue, n° 9 du 16 janvier 1890 (p. 274).

ter, en général, quelque chose de contraire au juste et à l'honnête. Il faudra du temps avant que les préjugés qui nous accablent aient complètement disparus. Pour le moment, ils subsistent encore sous le masque des acceptions philologiques.

A dix années de distance des incidents survenus en Toscane, des faits analogues étaient dénoncés à Padoue, l'invitation à boycotter les candidats juifs venant cette fois des milieux cléricaux et socialistes.[59] Rome connut à plusieurs reprises semblables épisodes d'intolérance.

Dans le même registre, la volumineuse correspondance déposée dans les Archives de l'Alliance israélite universelle à propos de la ratification, en 1878, du traité de commerce entre l'Italie et la Roumanie recèle quelques notations intéressantes.[60] Afin de convaincre les parlementaires italiens de ne pas ratifier un traité qui admettait, de fait, la discrimination établie par le droit commercial roumain entre Juifs et non Juifs, le Français Armand Lévy, défenseur des Juifs de Roumanie depuis plus d'une décennie,[61] vint en Italie pour rencontrer différents responsables politiques. S'il reçut, dans l'ensemble, bon accueil de la part des hommes politiques et journalistes contactés, il mentionnait également sa rencontre avec le secrétaire général des Affaires étrangères, le Comte Tornielli-Brusati, celui-ci lui ayant signifié son refus 'de sacrifier à quelques Juifs les intérêts des armateurs génois' ou encore l'hostilité envers les Juifs d'un chef de division au Ministère. Dans le même contexte, le Président du Comité régional de l'Alliance israélite des Marches et de l'Ombrie dénonçait l'attitude la presse libérale, favorable à la ratification du traité de commerce. *Il Diritto*, journal libéral, n'hésitait pas à justifier les discriminations pratiquées en Roumanie en développant une argumentation remplie de préjugés antisémites à l'égard des Juifs orientaux.[62]

Douze ans plus tard, un épisode d'antisémitisme dont le théâtre

---

[59] Cité in M. Toscano, 'L'uguaglianza . . .', *op. cit.*, p. 704. Voir aussi T. Catalan, *op. cit.*, p. 1267.

[60] *AIU*, lettre adressée à Adolphe Crémieux et datée du 17–18 avril 1878.

[61] Armand Lévy a publié en 1867, un opuscule intitulé *Lettre ouverte à M. Jean Bratianu*. On trouvera quelques informations sur l'engagement d'A. Levy in T. Amon 'L'intervento di Luigi Luzzati in favore degli ebrei in Romania (1913–1914)', in *Storia contemporanea*, a. XXIV, n° 4, août 1993, pp. 519–544.

[62] Dans une coupure de *Il Diritto*, du 19 mai 1978, on peut lire notamment, à propos des minorités juives polonaises en Roumanie: 'Les Israélites polonais, comme l'attestent de nombreux témoignages, se déversent dans les campagnes pour ouvrir des dépôts d'alcool dans chaque village, pour abrutir les populations rurales, les appauvrir au moyen de l'usure et s'emparer des terres . . .'.

était, cette fois, l'île de Corfou, suscita, une nouvelle fois, un débat sur la place des Juifs dans la nation. En 1891, des persécutions consécutives à une affaire d'homicide rituel, provoquèrent l'afflux de quatre cents réfugiés de Corfou à Brindisi, ville dépourvue de communauté juive.[63] Le conseil communal, proposa d'offrir l'asile aux réfugiés, s'indignant de leur sort 'au nom de la civilisation' et suggérant de leur donner gratuitement des terres pour qu'ils puissent y construire des logements.[64] Si le geste exemplaire du conseil municipal de Brindisi, révélait l'enracinement, chez ces élus, de valeurs de tolérance, l'affaire n'en suscita pas moins une polémique très vive dans la presse romaine. S'opposant à ceux qui réclamaient l'aide gouvernementale pour protéger les Juifs de Corfou et, en particulier les ressortissants italiens israélites (une cinquantaine de personnes), le directeur du *Popolo romano*, coutumier de déclarations antisémites, dénonçait la mobilisation de journaux et d'agences de presse 'aux mains des Juifs', concluant

> il faut en finir avec ces nouvelles à sensation qui ont pour but d'exciter la compassion de l'humanité pour le sort du peuple juif, qui vit beaucoup mieux que les autres![65]

Les épisodes évoqués peuvent être l'objet d'une lecture différente suivant que l'on privilégie l'inventaire des actes d'intolérance—déclarations politiques, affichage électoral, articles de presse- ou les réactions d'un environnement politique qui tendit à isoler les protagonistes de telles initiatives. S'il convient, bien sûr, de ne pas exagérer l'importance de ces manifestations d'intolérance, restées marginales, on ne saurait ignorer leur signification. Elles renseignent sur la présence d'une forme d'antisémitisme à la fois latent et limité, en l'absence de force politique organisés susceptible de le diffuser et en raison des réticences, et souvent de l'opposition, d'une partie des élites libérales qui assimilaient antisémitisme et cléricalisme. Il est difficile d'en cerner les contours faute d'enquêtes précises sur les modalités d'intégration des Juifs dans le jeu politique pendant cette période, sur le déroulement de leur carrière et leurs relations avec les politiciens

[63] C'est en fait l'assassinat d'une jeune fille juive, Rubina Sarda, le 13 avril 1891, dont la rumeur laisse croire qu'elle est chrétienne, qui provoque troubles et violences contre les Juifs de Corfou.

[64] Coupure de presse du *Secolo* adressée à l'Alliance, le 25 juin 1891, pour solliciter son aide en faveur des réfugiés, par *Flaminio Servi*, le directeur du *Vessillo israelitico*.

[65] Voir la chronique de L. Racah, in *L'Univers israélite*, n° 20, 1/7/1891.

non juifs.[66] Au début du vingtième siècle, Angelo Sullam, jeune vénitien parmi les fondateurs du sionisme italien, décrivait, dans des notes intimes, les difficultés qu'il rencontra, du fait même de son appartenance au judaïsme, au lycée comme à l'Université.[67] Un sentiment que corroborait, un peu plus tard, ce propos d'un autre jeune sioniste

> Nous avons tous en mémoire les souvenirs de l'aversion que nous avons rencontrée à l'école. Le mépris et le soupçon ont conditionné notre environnement. . . . Au café, dans le train, à l'hôtel, on n'est jamais sûr d'échapper à quelque allusion méprisante.[68]

On pourrait objecter que l'appartenance au mouvement sioniste des auteurs de ces témoignages en hypothèque la valeur, ceux-ci ne reflétant que le point de vue d'une minorité: désireuse, qui plus est, de contrecarrer le processus d'assimilation.[69] Pourtant, rien n'interdit de considérer que, quelque fût l'isolement des jeunes sionistes italiens sur le plan politique, leur adhésion au mouvement juif mondial créait les conditions d'une émancipation à l'égard du discours assimilationniste dominant avec ce qu'il comportait d'interdits et de langue de bois concernant la position des Juifs dans la communauté nationale italienne. A l'image de la liberté de parole autorisée dans les échanges épistolaires entre les correspondants et responsables de l'Alliance, le positionnement des sionistes italiens rendait possible la formulation d'une différence et l'expression d'une rupture de ton à l'égard de la parole officielle des responsables communautaires.

En pleine affaire Dreyfus, alors même que l'opinion publique italienne était principalement dreyfusarde, le point de vue d'un

---

[66] Ainsi, pour ce qui est du cas français, l'ouvrage de p. Birnbaum, *Les fous de la République* (Fayard, 1992) a renouvelé la perspective. S'attachant au destin de 'Juifs d'État', ayant fait carrière dans l'appareil politico-administatif de la République, il met en évidence des parcours souvent semé d'embûches et une intégration maintes fois contrariée par des préjugés venus du dedans de l'État.

[67] Cité in S. Levis Sullam, *op. cit.*, p. 32. La citation est extraite de notes manuscrites non publiées. Concernant l'antisémitisme véhiculé dans le cadre de l'école, Primo Levi rappelait, les moqueries dont son père, né en 1878, avait été victime à l'école piémontaise, 'en le saluant avec le pan de leur veste serré dans le poing pour imiter une oreille d'âne tout en chantant: 'Oreille de porc, oreille d'âne, les juifs aiment bien ça!',' *Le système périodique*, Albin Michel, 1987, pp. 10–11.

[68] Le passage cité est extrait de R. Ascoli, 'L'antisemitismo in Italia, cause e rimedi', Modene, *L'idea sionista*, 1904; cité in S. Levis Sullam, *ibid.*

[69] Telle est la position de l'historien De Felice qui évoque les 'exagérations' portées par les sionistes dans leur perception d'un antisémitisme péninsulaire. R. De Felice, 'Stato, sociétà e questione ebraica nell'Italia unita' in F. Sofia, M. Toscano, *op. cit.*, p. 424.

diplomate français à Venise laissait entrevoir la complexité de la 'question juive' dans la péninsule. Reconnaissant que la cité des Doges était acquise à la cause du capitaine injustement condamné, il n'en constatait pas moins que les Juifs y étaient 'peu aimés et peu considérés'.[70] Une analyse paradoxale en apparence seulement, qu'il importe à présent d'analyser.

L'Italie dreyfusarde et l'antisémitisme dans la péninsule

L'affaire Dreyfus ne fut pas seulement un épisode de lutte entre les défenseurs des valeurs des Lumières et de la République contre les tenants du cléricalisme, du militarisme et de la réaction, elle fut aussi, en France, le moteur et la manifestation d'un intense 'moment antisémite'.[71] Elle eut, de ce fait, d'importantes répercussions au sein du judaïsme, incitant certains parfois à revendiquer une identité jusque-là mise en veilleuse à la faveur d'un processus intégrateur.[72]

Son impact déborda largement les frontières de l'hexagone et une véritable opinion publique démocratique se mobilisa, en Europe, en faveur d'Alfred Dreyfus.[73] L'engagement d'une majorité de la classe politique et de la presse italiennes en faveur du camp dreyfusard est une réalité établie depuis longtemps par de nombreux travaux historiques:

> aucun pays, dans une Europe presque entièrement acquise à la cause de la révision, n'a été aussi ardemment dreyfusard que le royaume d'outre-monts.[74]

---

[70] Archives du ministère des affaires Etrangères. (MAE). Nouvelle série *Allemagne, Relations avec la France, affaire Dreyfus*, vol. 1, lettre du 15 janvier 1998.

[71] P. Birnbaum, *Le Moment antisémite. Un tour de la France en 1898*, Fayard, Paris, 1998.

[72] Parmi les travaux de référence concernant le 'franco-judaïsme', les relations entre l'idéologie nationale, républicaine et le judaïsme, le rapport au sionisme: p. Simon-Nahum, *La cité investie: la 'Science du Judaïsme' française et la République*, Cerf, Paris, 1991; M. Marrus, *Les juifs de France à l'époque de l'affaire Dreyfus*, Calmann-Lévy, Paris, 1972; C. Nicault, *La France et le sionisme, 1897–1945: une rencontre manquée*, Calmann-Lévy, Paris, 1992.

[73] M. Denis, M. Lagrée, J.-Y. Veillard (dir.), *L'affaire Dreyfus et l'opinion publique en France et à l'étranger*, Presses universitaires de Rennes; dans ce même ouvrage, L. La Puma, 'L'affaire Dreyfus et l'Italie', pp. 149–160. Voir également G.-C. Menichelli, 'La réception de l'affaire en Italie', in M. Drouin, *L'affaire Dreyfus de A à Z*, Paris, Flammarion, 1994, pp. 592–560. On consultera également: p. Milza (dir.), *Dreyfus, l'Affaire e la Parigi fin de siècle nelle carte di un diplomatico italiano*, Forli, Rome, 1995.

[74] P. Milza, *Français et Italiens à la fin du XIX^e siècle*, Ecole française de Rome, 1981, vol. 2, p. 810.

En revanche, ce n'est que plus récemment que l'historiographie s'est intéressée au camp d'en face lequel, s'il fut sans doute moins actif et militant que celui des partisans de la révision, ne s'en adressa pas moins à une frange importante de l'opinion. Les travaux de Giovanni Miccoli ont mis en évidence avec quelle véhémence et quelle virulence, la presse catholique s'est engagée dans la bataille, à commencer par *l'Osservatore romano*, expression sur un mode officieux des positions du Saint-Siège:

> les articles et les correspondances concernant la situation française furent presque exclusivement consacrés aux péripéties de l'affaire à partir de décembre 1897. La thématique principale en était la polémique antijuive. Le schéma logique qui la soutient et l'inspire est nourri de tous les préjugés et de tous les stéréotypes d'une tradition séculaire.

La presse catholique ne fut pas en reste. La revue des Jésuites *La civiltà cattolica*, coutumière d'un antijudaïsme virulent, prit prétexte de l'affaire pour engager une véritable croisade contre les Juifs: dénonçant le complot judéo-maçonnique, préconisant la séparation nette des Juifs et des chrétiens pour empêcher les premiers de mener à bien leur projet de domination du monde.[75] Les télégrammes envoyés d'Italie lors de l'affaire apportent quelques éclairages sur le camp anti-dreyfusard: Ainsi, le journal *Popolo Romano* s'indigne de l'agitation déclenchée par les agents du 'syndicat' pour une affaire qui ne concerne que la France.[76]

Pourtant, si l'affaire fut bien, pour les tenants du cléricalisme, un combat contre l'Internationale judéo-maçonnique, elle ne fut que très accessoirement, en Italie, une bataille contre l'antisémitisme dans le camp dreyfusard. Il est possible de se faire une idée de la nature de la mobilisation de l'opinion publique italienne à travers les télégrammes envoyés aux consulats de France en Italie. Cette documentation montre qu'en Italie, comme en France, c'est à partir du 'j'accuse' de Zola que l'affaire prend une dimension politique et suscite une

---

[75] Sur les positions de *La civiltà cattolica*, voir La Puma, *op. cit.*

[76] MAE, NS *Allemagne, Relations avec la France, affaire Dreyfus*, télégramme du 17/01/1898. Plus explicite mais émanant d'une Trieste autrichienne et particulièrement sensible aux influences idéologiques venues de ce pays, un télégramme adressé à *La libre parole* et à Drumont: 'Antisémites de Trieste vous encouragent à poursuivre la lutte contre la franc-maçonnerie judaïque et contre Zola': MAE, NS, *Allemagne, Relations avec la France, affaire Dreyfus*, télégramme du 2 février 1898. Sur la situation des Juifs de Trieste, T. Catalan, *La Comunità ebraica di Trieste (1781–1914), Politica, società e cultura*, Lint, Trieste, 2000.

protestation de masse. Les télégrammes sont issus de représentants de l'ensemble de la société civile italienne à travers ses multiples associations: associations ouvrières, cercles de sociabilité, étudiants de la plupart des universités italiennes, associations professionnelles.[77]

A l'évidence, ceux qui se mobilisent partagent les valeurs de vérité et de justice qui ont soudé, en France, le camp dreyfusard. Le symbole par excellence du combat dreyfusard est celui de la vérité sortant du puits. Pourtant, il existe également une composante identitaire nationale dans la mobilisation qui s'opère dans la péninsule qui se donne d'abord comme un combat pour la défense de Zola. Ainsi, le 19 janvier, les étudiants de l'Université de Catane font part à l'écrivain de leur 'enthousiasme pour votre génie que la France ingrate, renie'; le même jour, le directeur d'un journal napolitain adresse à Zola ce qui peut être considéré comme une forme de leitmotiv des télégrammes de solidarité 'les Français vous accusent d'être Italiens acceptez ce titre et soyez-en fiers'.[78] En forçant le trait, on peut déceler une dimension quasi nationaliste dans la mobilisation des Italiens, que corrobore l'émergence d'un sentiment anti-français maintes fois signalé par les consuls et diplomates français en poste.

Quelle est la place de la dénonciation de l'antisémitisme dans le combat livré en Italie? Elle est absente de la plupart des télégrammes de solidarité, l'adresse de l'intellectuel républicain Napoleone Colajanni à Zola constituant une véritable exception:

> Contre vous, grand artiste, et contre la noble conscience de la France, viendront se briser les derniers vestiges de la barbarie réunis dans l'antisémitisme et le militarisme.[79]

L'absence de référence à l'antisémitisme dans les télégrammees de solidarité ne permet pas de conclure que la lutte contre les préju-

[77] Pour citer quelques-uns des auteurs des télégrammes de solidarité à Zola: les élèves ingénieurs de Turin, les avocats de Naples, l'association de la presse périodique de Rome, le cercle 'Patrie et progrès' de Ravenne, l'Ecole de commerce de Venise, les contrôleurs des chemins de fer de Florence etc. MAE. NS *Allemagne, Relations avec la France, affaire Dreyfus.*

[78] MAE. NS *Allemagne, Relations avec la France, affaire Dreyfus*, vol. 1, télégrammes du 19 janvier 1998.

[79] Le télégramme poursuit 'Dans cet espoir, de nombreux étudiants de l'Université de Naples, étrangers aux luttes de personnes et de nationalité, et enthousiasmés seulement par votre oeuvre de revendication de la justice, se chargent de vous envoyer leurs salutations'. Télégramme traduit, adressé depuis Naples le 17 janvier 1898 et signé Colajanni in MAE, Nouvelle série (NS) *Allemagne, Relations avec la France, affaire Dreyfus*, vol. 1, lettre du 15 janvier 1998.

gés antijuifs ne constitue pas un moteur, parmi d'autres, sur un mode implicite, du combat dreyfusard, comme ce fut souvent le cas en France. Il n'en reste pas moins que le scénario des mobilisations politiques lors de l'affaire, dans la péninsule, mit en présence deux camps: l'un, minoritaire politiquement mais très influent culturellement et d'un antisémitisme déclaré; l'autre mobilisé autour de valeurs de justice, de démocratie et de progrès, pour lequel la lutte contre l'antisémitisme ne représenta pas un combat prioritaire.

Avec le nouveau siècle, la détente progressive des relations entre l'Église et l'État, la diminution de l'anticléricalisme des partis de gouvernement, l'antisémitisme politique à matrice catholique ne disparut pas s'exprimant, cependant, sur un mode moins explicite.

L'apparition du sionisme vint relancer les débats apparus, à de multiples reprises, quant à la place des Juifs dans la nation. Ainsi, au lendemain du voyage de Théodore Herzl en Italie et de sa rencontre avec le roi Victor Emmanuel III, le ministre des affaires étrangères exprimait ses réticences à la demande d'appui de la création d'un 'foyer juif' en Palestine. L'argumentation reprenait la doctrine officielle:

> Vous n'ignorez pas, en effet, que non seulement d'après notre droit public, mais encore d'après l'idée qui seule domine chez nous, ni le Souverain, ni son Gouvernement, ne sauraient envisager l'existence d'une nationalité juive. Les Juifs italiens appartiennent, comme leurs compatriotes de toute autre religion, à la nationalité italienne et ils n'en diffèrent que par le culte qu'ils professent.[80]

Si la ligne des dirigeants italiens n'avait pas varié depuis l'Unité, l'apparition du sionisme, encore très minoritaire au début du siècle, allait susciter une intense discussion au sein des intellectuels juifs. Entre ceux qui refusèrent le sionisme au nom du patriotisme, ceux qui y virent pour l'essentiel une forme de philanthropie et d'élan de solidarité à l'égard des Juifs persécutés en Europe et ceux qui défendirent une conception plus politique du mouvement, existaient mille et une nuances de sensibilité. Toutefois, le débat fut aussi l'occasion de nouvelles professions de foi 'd'italianité' dont la teneur pouvait faire naître le soupçon que l'intégration était toujours vécue par cer-

[80] Lettre de Tittoni à T. Herzl du 16 mars 1904 citée in M. Toscano 'Ebraismo, sionismo, società . . .', *op. cit.*, p. 410.

tains sur le mode de la précarité. Ainsi, en janvier 1901, l'éditorial de l'*Idée sioniste* expliquait

> le sionisme ne vise pas à nous donner une patrie car nous l'avons déjà, si belle et si noble; il n'a pas non plus de visées politiques ou religieuses; il ne peut donc être jugé comme un défi de race ou de religion, ni comme danger pour les sociétés chrétiennes d'aujourd'hui.[81]

En dépit des multiples précautions des premiers militants du mouvement juif et de son essor très limité dans la péninsule, le sionisme donna lieu à de nouvelles polémiques antijuives. Il alimenta, plus qu'il ne suscita, polémiques et accusations trouvant, chez les nationalistes de début de siècle de nouveaux hérauts sans que l'antisémitisme ne devint une composante centrale de leur doctrine politique. La guerre de Libye montra qu'il n'était point besoin de parti ni de mouvement étiqueté 'antisémite' pour que la presse s'emparât d'une idéologie dont la matrice était déjà solidement constituée. Un événement de cette nature suffit à agréger en un véritable système accusatoire des préjugés hérités d'horizons politiques et de cultures différentes.[82]

[81] Cité in M. Toscano, *op. cit. supra*, p. 416.

[82] Concernant les positions du nationalisme italien face à l'antisémitisme: R De Felice, *Storia . . . op. cit.*, pp. 43–45. M. Toscano, in 'L'uguaglianza . . .', *op. cit.*; je me permets de renvoyer au texte que j'ai publié 'Entre Prezzolini et Gramsci. Lectures italiennes de l'affaire Dreyfus', in *La postérité de l'affaire Dreyfus*, M. Leymarie (ed.), Presses universitaires du Septentrion, 1998, pp. 103–114.

ANTISÉMITISME OU ANTIMODERNISME?

ANTISÉMITISME OU ANTIMODERNISME? ANATOLE LEROY-BEAULIEU, BERNARD LAZARE, LÉON BLOY

Antoine Compagnon

L'explication de l'antisémitisme comme archaïsme, ou comme subsistance de l'ancien régime destinée à être balayée par le progrès moderne, a été une idée reçue de la fin du XIX[e] et du début du XX[e] siècle en France, durant et malgré la montée de l'antisémitisme politique. Cette idée reçue a coûté cher, comme Hannah Arendt l'a montré, car elle a rendu les juifs de France d'autant plus vulnérables à l'antisémitisme moderne qu'ils y voyaient la survivance du vieux sentiment antijuif. C'est pourquoi il importe d'y revenir, dans sa complexité et ses contradictions, à travers l'examen de quelques textes français du tournant des siècles, juste antérieurs au déclenchement de l'affaire Dreyfus.

Une réflexion de Renan vers la fin de sa vie est caractéristique de l'assimilation courante de l'antisémitisme, par ses adversaires, à un antimodernisme:

> Tout juif est un libéral. [. . .] Les ennemis du judaïsme, au contraire, regardez-y de près, vous verrez que ce sont en général les ennemis de l'esprit moderne.[1]

Certes, des textes de Renan, comme son *Histoire d'Israël*, sont parfois jugés responsables de l'antisémitisme français de la fin du XIX[e] siècle. Le début de l'*Histoire du peuple d'Israël* (1887): '[. . .] la langue [est] pour une race la forme même de la pensée',[2] devait permettre à Léon Daudet, antisémite farouche, de soutenir que 'Drumont n'a[vait] fait que continuer, dans les temps modernes et contemporains, l'*Histoire du peuple d'Israël*'.[3] Une déclaration plus explicite de

---

[1] Renan, 'Identité originelle et séparation graduelle du judaïsme et du christianisme' (1883), *Œuvres complètes*, éd. Henriette Psichari, Calmann-Lévy, Paris, 10 vol., 1947–1961, t. I, p. 922.

[2] Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, C. Lévy, Paris, 1887, t. I; *Œuvres complètes*, éd. citée, t. VI, p. 32.

[3] L. Daudet, *Fantômes et vivants*, Paris, Nouvelle Librairie nationale, 1914; *Souvenirs et polémiques*, Laffont, Paris, 'Bouquins', 1992, p. 96.

Renan, ancienne mais non démentie, sur le 'Caractère général des peuples et des langues sémitiques' figurait au chapitre premier de l'*Histoire des langues sémitiques* (1855):

> Je suis donc le premier à reconnaître que la race sémitique, comparée à la race indo-européenne, représente réellement une combinaison inférieure de la nature humaine.[4]

Or Renan fut aussi l'auteur, au début de la III[e] République, d'articles qui, grâce à son autorité incontestée de philologue libéral, devaient servir la cause de l'*anti-antisémitisme*, c'est-à-dire la lutte contre l'antisémitisme montant à la suite de *La France juive* de Drumont (1886). Ainsi Renan proposait-il d'identifier les ennemis du judaïsme et ceux de l'esprit moderne, c'est-à-dire de la science, la laïcité, et la République.

Cette assimilation devint courante dans les années 1880 et 1890 de la part des anti-antisémites—expression non équivalente et préférable, on verra pourquoi, à celle de philosémites—, qu'ils fussent de gauche ou de droite, comme Bernard Lazare, proche du symbolisme, du socialisme et de l'anarchisme, ou à l'autre bord Ferdinand Brunetière, adversaire de la science, du matérialisme et de l'individualisme, et défenseur de la morale, de la religion et de patrie. Celui-ci dénonça dans la *Revue des Deux Mondes*, qu'il dirigeait, *La France juive*:

> Aveuglé par sa haine des juifs, à laquelle il essaie vainement de donner de beaux noms, M. Drumont, mécontent de son siècle, a fait peser sur les seuls juifs la responsabilité d'un état de choses dont ils ont bien pu profiter, mais qu'ils n'ont rien fait pour amener. Et ils y auraient aussi bien travaillé que je croirais encore être injuste en le leur reprochant, puisqu'ils n'y auraient travaillé qu'avec nous.[5]

Brunetière concédait à Drumont qu'on pouvait se sentir 'mécontent de son siècle', c'est-à-dire de l'esprit moderne' mais pensait que rendre les juifs responsables de l'état présent, politique, religieux et économique, relevait d'une illusion. Contre Drumont, Brunetière associait,

[4] Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Imprimerie impériale, Paris, 1855; *Œuvres complètes*, éd. citée, t. VIII, pp. 145–146. Sur la confusion entre 'race linguistique' et 'race anthropologique' chez Renan, et sur la hiérarchie des races, voir Maurice Olender, *Les Langues du paradis. Aryens et sémites: un couple providentiel*, Gallimard-Éd. du Seuil, coll. 'Hautes Études', Paris, 1989, pp. 75–111; réédition, Éd. du Seuil, coll. 'Points', Paris, 1994.

[5] F. Brunetière, 'La France juive', *Revue des Deux Mondes*, 1[er] juin 1886, p. 694.

comme Renan, antisémitisme et antimodernisme: on aurait été antisémite par haine ou peur irraisonnée du modernisme, par réaction contre le monde contemporain. Brunetière n'excluait pas qu'il y eût décadence, que la modernité méritât ce nom-là, mais il n'en jugeait pas les juifs plus coupables que les non-juifs.

L'argumentation est la même chez Lazare en 1894, dans *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes*: Si le juif a pu prendre part 'au procès et au mouvement révolutionnaires', à 'la marche idéologique de la révolution',[6] et plus souvent qu'à son tour, il n'est pas pour autant 'un élément de perturbation dans les sociétés modernes',[7] un 'agent de désordre: l'ordre et l'harmonie étant représentés par la monarchie chrétienne'.[8] Tout en admettant le rôle des juifs dans l'histoire moderne, Lazare cherche lui aussi à le limiter pour réfuter l'antisémitisme:

> Le juif a-t-il participé à cette éclosion de l'esprit moderne? certes oui; mais il n'en est pas le créateur, ni le responsable [. . .]; supprimez maintenant le juif, le catholicisme ou le protestantisme n'en seront pas moins en décrépitude.[9]

À la veille de l'affaire Dreyfus, c'est là un lieu commun de la lutte contre l'antisémitisme, dont Anatole Leroy-Beaulieu, professeur à l'Institut des sciences politiques, catholique et libéral, isolait alors trois éléments constitutifs:[10] l'antijudaïsme chrétien traditionnel; l'anticapitalisme populaire et socialiste; enfin le racisme fondé sur les nouvelles sciences anthropologique et philologique. Lazare identifia ces éléments—griefs religieux, économique et ethnique, comme il disait—aux trois grandes 'variétés' historiques de l'antisémitisme. Si un texte antisémite, jugeait-il, 'offre fréquemment de multiples tendances', une 'dominante' peut être observée en général.[11]

---

[6] B. Lazare, *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes*, L. Chailley, Paris, 1894; Paris, Crès, 2 vol., 1934, t. II, p. 191.

[7] *Ibid.*, p. 181.

[8] *Ibid.*, p. 195.

[9] *Ibid.*, p. 223.

[10] A. Leroy-Beaulieu publia une série d'articles sur 'Les juifs et l'antisémitisme' dans la *Revue des Deux Mondes* en 1891–1893, repris dans *Israël chez les nations. Les juifs et l'antisémitisme*, C. Lévy, Paris, 1893 (réédition, éd. Roger Errera, préface de René Rémond, Calmann-Lévy, Paris, coll. 'Diaspora', 1983). Dans une conférence prononcée en février 1897 à l'Institut catholique de Paris, *L'Antisémitisme*, C. Lévy, Paris, 1897, il distingue plus nettement les trois ingrédients de l'antisémitisme moderne.

[11] *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes, op. cit.*, t. II, pp. 53 et 74.

Ces éléments de l'antisémitisme devenaient-ils tous les trois archaïques à la fin du XIX[e] siècle? Lazare pensait que oui, et ce diagnostic l'amenait à une conclusion plutôt optimiste dans son livre de 1894, où il finissait par constater l'affaiblissement de toutes les causes de l'antisémitisme—causes juives, car les juifs s'assimilaient, et causes non juives, religieuses, nationales ou économiques,[12] car préventions religieuses, particularismes nationaux et égoïsmes capitalistes étaient tous entrés en décadence dans le monde moderne: 'l'antisémitisme périra', tels étaient ses derniers mots,

> surtout parce qu'il est une des manifestations persistantes et dernières du vieil esprit de réaction et d'étroit conservatisme qui essaie vainement d'arrêter l'évolution révolutionnaire.[13]

Ou bien était-ce une illusion de la part des adversaires libéraux ou même socialistes de l'antisémitisme que de le prendre pour un anachronisme et une survivance? Leroy-Beaulieu lui-même voyait dans la fusion de plusieurs strates historiques dans l'antisémitisme la raison de son attrait indifférencié à l'époque contemporaine: 'Il y a de tout cela dans l'antisémitisme, du vieux et du neuf, du Moyen Âge archaïque et du socialisme chimérique, des instincts réactionnaires et des passions révolutionnaires'; c'est pourquoi il 'trouve de l'écho en des milieux si divers', sensibles à l'un ou l'autre de ses ingrédients.[14]

D'où venait la prémisse associant les juifs et la modernité, communément acceptée par les antisémites et les anti-antisémites, indispensable pour considérer l'antisémitisme comme antimoderne, et pour juger, avec optimisme ou pessimisme, de son avenir?

Elle se trouvait par exemple fortement soulignée en 1880 par James Darmesteter, disciple de Renan et professeur de persan au Collège de France, dans son *Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif*,[15] opuscule qui a inspiré les textes libéraux de Renan sur le judaïsme des années 1880, et que tous les auteurs mentionnés jusqu'ici ont lu avec attention. Pour expliquer l'adaptation aisée des juifs au XIX[e] siècle et leur réussite dans le monde contemporain, Darmesteter, préfigurant la thèse de Max Weber sur les affinités du protestan-

[12] *Ibid.*, p. 279.
[13] *Ibid.*, pp. 286–287.
[14] *Israël chez les nations*, *op. cit.*, p. VI.
[15] J. Darmesteter, *Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif*, Librairie nouvelle, Paris, 1880; repris dans *Les Prophètes d'Israël*, C. Lévy, Paris, 1892 (réédition, préface de Salomon Reinach, Rieder, Paris, 1931).

tisme et du capitalisme, insistait sur l'analogie entre les principes originels du judaïsme et l'idéologie moderne de la science et du progrès. Brunetière, Leroy-Beaulieu, Lazare devaient renvoyer à lui pour affirmer la similitude existant entre les objectifs du monde moderne et l'idéal traditionnel et 'charnel' des juifs,[16] 'par opposition à l'idéal mystique du christianisme'.[17]

Darmesteter faisait du judaïsme un ferment de l'esprit moderne sous l'ancien régime, c'est-à-dire de l'irréligion et du rationalisme: suivant sa phrase la plus célèbre, citée par tous nos auteurs, le juif

> est le docteur de l'incrédule; tous les révoltés viennent à lui, dans l'ombre ou à ciel ouvert. Il est à l'œuvre dans l'immense atelier de blasphème du grand empereur Frédéric et des princes de Souabe ou d'Aragon: c'est lui qui forge tout cet arsenal meurtrier de raisonnement et d'ironie qu'il léguera aux sceptiques de la Renaissance, aux libertins du grand siècle, et tel sarcasme de Voltaire n'est que le dernier et retentissant écho d'un mot murmuré, six siècles auparavant, dans l'ombre du Ghetto, et plus tôt encore, au temps de Celse et d'Origène, au berceau même de la religion du Christ.[18]

Lazare tira de cette phrase tout un chapitre sur 'L'esprit révolutionnaire dans le judaïsme' dans son livre de 1894. Preuve par l'absurde de l'équation de Darmester entre judaïsme et modernité, la corrélation était manifeste entre 'la proscription en masse' des juifs et le début de 'l'agonie' de l'Espagne.

Conformément à son *Coup d'œil*, Darmesteter fut dans les années 1880 un promoteur du 'franco-judaïsme' comme synthèse des valeurs du judaïsme—ou du 'prophétisme', comme il appelait le judaïsme sans le culte, celui des prophètes par opposition au Talmud[19]—et des Droits de l'homme et du citoyen, de la liberté et de l'égalité. La Révolution, déclarait Darmesteter,

> met fin à l'histoire matérielle du peuple juif, ouvre une ère nouvelle et étrange dans l'histoire de sa pensée. Pour la première fois, cette pensée se trouve en accord, et non plus en lutte, avec la conscience de l'humanité.[20]

---

[16] Brunetière, 'La France juive', *art. cit.*, p. 697.

[17] *Ibid.*, p. 700. Darmesteter jugeait que 'le judaïsme, seul de toutes les religions, n'a jamais été et ne peut jamais entrer en lutte ni avec la science ni avec le progrès social et [. . .] a vu et voit sans crainte toutes leurs conquêtes' (*Les Prophètes d'Israël, op. cit.*, p. 195).

[18] *Les Prophètes d'Israël, op. cit.*, pp. 185 186.

[19] *Ibid.*, p. 295.

[20] *Ibid.*, p. 192.

Le judaïsme, qui a

> toujours été en guerre avec la religion dominante [. . .] est enfin arrivé en présence d'un état de pensée qu'il n'a pas à combattre, parce qu'il y reconnaît ses instincts et ses traditions.[21]

Avec la Révolution, un vaste mouvement de pensée pluriséculaire

> aboutit, dans l'ordre spéculatif, à la conception scientifique du monde [. . .], et dans l'ordre pratique, à la notion de justice et de progrès.[22]

Le judaïsme, seule de toutes les religions, n'a pas à souffrir du mouvement des idées, car les deux grands dogmes qui le constituent depuis les prophètes,

> Unité divine et Messianisme, c'est-à-dire unité de la loi dans le monde et triomphe terrestre de la justice dans l'humanité,[23]

sont ceux-là mêmes qui

> à l'heure présente, éclairent l'humanité en marche, dans l'ordre de la science et dans l'ordre social, et qui s'appellent, dans la langue moderne, l'un *unité des forces*, l'autre *croyance au progrès*.[24]

Science et progrès social ont été depuis longtemps appelés de ses vœux par le juif qui, 'dans les axiomes de sa raison libre et dans le cri de son cœur souffrant', trouve 'le sentiment de la grande unité et une inquiétude de charité et de justice', deux traductions du même mot hébreu.

En France, depuis la Révolution comme fait providentiel et universel, se construit une société que reflète l'idéal même du judaïsme, 'ses instincts et ses traditions',[25] et dans laquelle le peuple juif disparaîtra progressivement, ce que Darmesteter envisageait sans état d'âme, car

> quand le peuple qui a fait la Bible s'évanouirait, race et culte, sans laisser de trace visible de son passage sur la terre, son empreinte serait au plus profond du cœur des générations qui n'en sauront rien, peut-être, mais qui vivront de ce qu'il a mis en elles.[26]

[21] *Ibid.*, pp. 192–193.
[22] *Ibid.*, p. 193.
[23] *Ibid.*, pp. 176 et 194.
[24] *Ibid.*, pp. 194–195.
[25] *Ibid.*, p. 193.
[26] *Ibid.*, p. 197.

Lazare, tout aussi réfractaire à la religion du code sacerdotal et au Talmudisme, devait se montrer également favorable à l'assimilation définitive:

> Si la religion juive, écrivait-il en 1892, cette religion qui s'effrite, se décompose et s'abîme, venait à disparaître avec les pratiques extérieures qui veulent la conserver encore aujourd'hui, dans cent ans, l'élément juif serait tellement incorporé aux éléments qui l'entourent, qu'on ne reconnaîtrait pas plus l'Israélite qu'on ne reconnaît le Wisigoth existant dans quelques Français.[27]

Il récidivait dans son livre de 1894:

> Un temps viendra où [les juifs] seront complètement éliminés, où ils seront dissous au sein des peuples [. . .]. En ce temps-là aussi l'antisémitisme aura vécu, mais le moment n'est pas proche.[28]

Darmesteter, comme Joseph Salvador, chez qui il découvrit après coup ses propres idées,[29] voyait une analogie profonde entre l'Ancien Testament et la philosophie du XVIII[e] siècle. Suivant sa formule la plus frappante: 'Moïse est bien un conventionnel parlant du sommet de la Montagne'.[30] Ou encore: '[. . .] le langage de Jérusalem est celui même du monde moderne'.[31] Ainsi résumait-il la convergence de la Bible et de la Révolution. Mais, même s'il n'avait pas hésité à faire du juif 'le docteur de l'incrédule' sous l'ancien régime, il évoquait avec réserve et prudence l'action historique du judaïsme dans la Révolution. Et surtout, insistait-il, les juifs ne rêvaient nullement de prendre le pouvoir maintenant que leurs idéaux s'identifiaient à ceux du siècle:

> [. . .] dans tous les pays qui se sont lancés dans la voie nouvelle, les juifs ont pris leur part, et non médiocre, [. . .], à toutes les grandes

---

[27] 'La solidarité juive', *Entretiens politiques et littéraires*, 1[er] octobre 1890; *Juifs et antisémites*, Allia, Paris, 1992, p. 19.

[28] *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes, op. cit.*, p. 279.

[29] L'historien Joseph Salvador (1796–1873), de père juif et de mère catholique, avait devancé Darmesteter dans l'interprétation moderne de l'esprit biblique, et annoncé la synthèse du judaïsme et du christianisme dans une troisième ère inaugurée par la Révolution française. C'était notamment la leçon de son dernier ouvrage, *Paris, Rome, Jérusalem, ou la question religieuse au XIX[e] siècle*, M. Lévy, Paris, 1860. Darmesteter lui consacre le dernier chapitre de ses *Prophètes d'Israël, op. cit.*, pp. 279–386.

[30] *Les Prophètes d'Israël, op. cit.*, p. 355.

[31] *Ibid.*, p. 356.

> œuvres de la civilisation, dans le triple champ de la science, de l'art et de l'action.[32]

Mais il prenait soin d'ajouter: 'Est-ce à dire que le judaïsme ait à nourrir des rêves d'ambition, et doive songer à réaliser un jour cette 'Église invisible de l'avenir' que quelques-uns appellent de leurs vœux? Ce serait une illusion de sectaire ou d'illuminé'. Certes, 'l'esprit juif peut agir encore dans le monde pour la science suprême et le progrès sans fin, et [. . .] le rôle de la Bible n'est pas achevé', mais ce sont l'esprit juif et la Bible qui ont encore un avenir, et non plus le judaïsme ou le peuple juif en tant que tels, car le temps de l'assimilation en masse est venu.

À la suite de Darmesteter, un anti-antisémite comme Brunetière pouvait donc, pour contrer Drumont, s'en tenir à l'idée d'une 'rencontre' entre tradition juive et matérialisme moderne, et dénoncer le rapport de causalité que Drumont voyait entre judaïsme et modernisme et qui lui faisait rendre les juifs coupables de la décadence moderne:

> [. . .] il y a coïncidence, mais non pas corrélation, et c'est M. Darmesteter qui a raison. Le monde est en train de devenir juif, puisqu'il est en train de devenir optimiste, et les juifs se trouvent là tout à point pour profiter d'une situation qu'ils n'ont point préparée. Je ne dis pas qu'ils n'y aient point aidé, qu'ils n'y aident pas tous les jours: quand le monde vient à eux, ils seraient aussi trop maladroits ou trop dédaigneux de ne pas aller vers le monde. Mais ils ne remueraient pas le doigt que les choses iraient exactement de la même manière.[33]

Pour Brunetière comme pour Darmesteter, les succès des juifs dans le monde moderne résultent d'un concours de circonstances: le judaïsme a toujours été progressiste et constitué l'avant-garde de la civilisation, mais—fait nouveau dans l'histoire—il se trouve désormais en consonance avec l'idéologie républicaine à vocation universelle de la France. On conçoit le risque. Même si Darmesteter mettait en garde contre le fantasme d'un complot juif ruinant le pays, pour un antisémite comme Drumont le pas est vite franchi, et la nouvelle alliance objective des juifs et du siècle se mue en conspiration contre le christianisme permettant d'imputer la Révolution et ses suites à l'influence juive.

[32] *Ibid.*, p. 195.
[33] 'La France juive', *art. cit.*, pp. 701–702.

Lazare, moins avisé que Darmesteter et Brunetière, se résolvait en revanche avec peine à minimiser, fût-ce pour leur bien, la participation des juifs à l'histoire moderne:

> Le juif n'est [. . .] pas le moteur de l'histoire, l'hélice grâce à laquelle nous marchons vers une rénovation; toutefois ceux qui, par prudence, nous le montrent comme étant sans importance aucune, et ceux qui, allant plus loin encore, affirment le conservatisme du juif, commettent une erreur aussi grave que celle des antisémites.[34]

Il craignait que l'anti-antisémitisme, par précaution, ne rejoignît l'antisémitisme, et il revendiquait le 'rôle révolutionnaire des juifs',[35] défendait leur action dans les révolutions de 1789, 1830, 1848 pour le libéralisme, ensuite pour le socialisme.[36] À l'objection que le juif révolutionnaire était athée et non plus juif, Lazare répliquait: '[. . .] le juif prend part à la révolution et il y prend part en tant que juif, c'est-à-dire tout en restant juif',[37] tels Heine ou Marx. Mais, on l'a dit, il se résignait quand même lui aussi, en conclusion, à nuancer la modernité du judaïsme:

> Le juif a-t-il participé à cette éclosion de l'esprit moderne? Certes oui; mais il n'en est pas le créateur, ni le responsable [. . .]; supprimez maintenant le juif, le catholicisme ou le protestantisme n'en seront pas moins en décrépitude.[38]

Brunetière ne disait rien d'autre. C'est une illusion, une 'conception exagérée' de leur rôle historique qui en fait

> les représentants de l'esprit révolutionnaire en face de l'esprit conservateur, de la transformation en face de la tradition, et qui, dans cet âge de transition, les rend responsables de la chute des anciennes organisations et du discrédit des anciens principes.[39]

Pourtant, ajoutait Lazare: 'Aux yeux des conservateurs, rien [. . .] n'est aussi significatif que la situation du juif dans les collectivités modernes'.[40] Le malaise de Lazare est évident: pour lui, les juifs sont bien les modernes; le proclamer, c'est donner du grain à moudre

---

[34] *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes, op. cit.*, t. II, p. 184.
[35] *Ibid.*, p. 187.
[36] *Ibid.*, p. 201.
[37] *Ibid.*, p. 208.
[38] *Ibid.*, p. 223.
[39] *Ibid.*, p. 226.
[40] *Ibid.*, p. 225.

aux antisémites; mais le nier, fût-ce avec les meilleures intentions du monde, c'est se faire antisémite.

Les rapports de l'antisémitisme moderne et de l'antimodernisme étaient longuement analysés par Leroy-Beaulieu dans *Israël chez les nations* en 1893, avec la modération habituelle de l'historien catholique libéral et beaucoup de circonspection. Au-delà des 'préjugés archaïques'[41] de l'antijudaïsme populaire, qu'il fût chrétien ou anticapitaliste, qu'il accordât foi au meurtre rituel ou s'en prît aux Rothschild, Leroy-Beaulieu repérait un nouvel antisémitisme des 'classes éclairées', accusant les juifs d'être les ennemis de 'ce qu'ils appellent "la civilisation chrétienne".'[42] Du point de vue des élites, poursuivait Leroy-Beaulieu, les juifs 'progressistes' devenaient plus dangereux que les juifs 'talmudistes', car ils participaient à la 'déchristianisation' de l'Europe et des sociétés contemporaines. On n'aurait su mieux dire que le nouvel antisémitisme se déduisait de l'assimilation des juifs:

> Ainsi envisagé, le judaïsme est un agent de décomposition, au point de vue moral et religieux, aussi bien au point de vue économique, ou au point de vue national.

Suivant Leroy-Beaulieu, les 'classes éclairées', soit la bourgeoisie catholique—son public—, étaient donc celles qui identifiaient judaïsme et modernisme, équation que, tout en reconnaissant dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point sa validité, il s'employait aussi à exposer comme une confusion ou une illusion afin de détourner lesdites 'classes éclairées' de l'antisémitisme.

D'abord, suivant un raisonnement que Leroy-Beaulieu devait reproduire au moment de la Séparation, les juifs étaient en fait les victimes indirectes de l'anticléricalisme; l'antisémitisme moderne résultait de l'anticléricalisme, car l'intolérance appelait l'intolérance, et les catholiques retournaient contre les juifs les haines que leur vouaient les anticléricaux. En revanche, la solidarité des catholiques et des juifs autour de la religion aurait pu faire échouer ensemble l'anticléricalisme et l'antisémitisme.

Toutefois, pour présenter l'antisémitisme comme un effet pervers de l'anticléricalisme et leur opposer un front commun des catholiques et des juifs, Leroy-Beaulieu devait refuser aux juifs un pre-

[41] *Israël chez les nations*, *op. cit.*, p. 50.
[42] *Ibid.*, p. 51.

mier rôle dans l'évolution du monde moderne, notamment vers l'anticléricalisme:

> [. . .] n'est-ce pas grandir démesurément Israël et attribuer au juif un empire outré que de voir en lui l'instigateur et comme le souffleur de l'esprit du siècle? [. . .] Rejeter, sur la juiverie et sur le judaïsme, l'ébranlement de certaines notions morales, religieuses, sociales, politiques, n'est-ce pas tenir peu compte de l'histoire et de la genèse des 'idées modernes'?[43]

Israël aurait en fait servi, comme chez Brunetière, de 'bouc émissaire' pour les péchés modernes des peuples chrétiens eux-mêmes.

Plus réservé que Darmesteter, qui limitait le rôle historique des juifs à l'ancien régime, et Lazare, qui le prolongeait jusqu'aux révolutions, Leroy-Beaulieu doutait que les juifs aient jamais contribué à l'histoire: Voltaire et Diderot seraient surpris si on leur annonçait qu'ils avaient été 'les précurseurs ou les agents inconscients des juifs'; du reste, les juifs étaient alors encore au ghetto. Mais les juifs eux-mêmes revendiquent parfois leur responsabilité historique:

> Tel fils émancipé de Jacob n'a pas craint de nous montrer, dans ses sordides aïeux de la Judengasse, les lointains pionniers de la Révolution et les secrets instruments de la libération de l'esprit humain.

C'est encore à Darmesteter que songe Leroy-Beaulieu, qui cite longuement le *Coup d'œil* sur le juif comme 'docteur de l'incrédule', avant de proclamer: 'Le juif se vante',[44] mais non sans concéder que, quand même, '[l]e juif a été le vrai protestant; il a été l'intransigeant qui ne pactise point, le réfractaire au dogme et à la tradition'.[45]

Leroy-Beaulieu hésite donc lui aussi sur la contribution à l'esprit moderne, ni trop ni trop peu, à reconnaître aux juifs afin d'apaiser les antisémites sans heurter les juifs. Il ne compte pas beaucoup de juifs parmi les fondateurs des sciences modernes: histoire, philosophie, physique, chimie, physiologie, 'ou cette nouvelle venue au nom pédantesque, la sociologie'; les systèmes modernes non plus ne sont pas juifs: positivisme, évolutionnisme, déterminisme, pessimisme (sans un mot du marxisme). Suivant un argument déjà vu chez Brunetière et Lazare, mais poussé un cran plus loin: 'Israël eût péri tout entier

[43] *Ibid.*, pp. 56–57.
[44] *Ibid.*, p. 58.
[45] *Ibid.*, p. 59.

sur les *quemaderos* de Castille que sa disparition n'eût pas retardé, de cent ans, l'avènement de la société moderne'.[46] Car le germe des idées modernes tient à la civilisation classique: 'Ce qui a fait le monde moderne, la Renaissance, la Réforme, la Révolution, ce n'est ni le juif ni l'esprit juif'. L'esprit d'analyse, d'examen scientifique vient des Grecs. S'il y eut à la rigueur une influence des juifs à la Renaissance, il n'y en avait plus à la veille de la Révolution. Et pourtant le XVIII[e] siècle a pour les antisémites 'comme une vague odeur de ce qu'ils appellent "l'esprit juif",[47] par exemple dans l'ouvrage d'Émile Faguet sur le XVIII[e] siècle (1890), marqué par la haine de ce siècle pour son côté antifrançais et antichrétien, pour son esprit de négation. Leroy-Beaulieu cite de nouveau Darmesteter: 'Que, dans les transports de son lyrisme enthousiasme, le juif reconnaissant égale, avec M.J. Darmesteter, la Montagne révolutionnaire au Horeb'; qu'il admire dans 'Moïse un conventionnel parlant du sommet de la montagne'; qu'il décrète que 'la révélation a parlé le même langage sur la crête du Sinaï et dans les salons du XVIII[e] siècle', je ne m'en scandalise point'.[48] Il n'approuve pourtant pas: 'Libre à lui de reconnaître dans la Révolution l'accomplissement des anciennes prophéties d'Israël'. Car s'il peut admettre que 'le *Credo* du monde nouveau ne serait que le *Credo* du vieux monde hébraïque', ce n'est pas le fait du 'juif moderne'; si 'l'idée de la justice sociale est une idée israélite',[49] si la Bible peut même être tenue pour la 'source première de 1789', leur influence n'est pas passée par le juif du Moyen Âge ou de l'ancien régime, mais par des livres qui sont devenus le 'patrimoine des peuples chrétiens'. Ainsi les libertés anglaises et américaines doivent-elles tout à la Bible, mais rien aux juifs: Jurieu, maître de Rousseau, a sans doute pris le principe de la souveraineté du peuple dans la Bible, mais en un temps où les juifs eux-mêmes étaient garrottés par le Talmud.

Sémites et antisémites sont donc 'presque également enclins à magnifier Israël'.[50] Mais l'historien, qui voudrait les réfuter ensemble et aspire à une position médiane, risque à la fois de passer pour antisémite aux yeux des juifs et pour 'enjuivé' aux yeux des antisé-

[46] *Ibid.*, p. 61.
[47] *Ibid.*, p. 62.
[48] *Ibid.*, p. 64.
[49] *Ibid.*, p. 66.
[50] *Ibid.*, p. 69.

mites. S'adressant aux antisémites pour les convertir, son anti-antisémitisme confine parfois à l'antisémitisme ordinaire et reproduit par exemple le poncif des juifs imitateurs: sans Descartes, nul Spinoza; sans Voltaire, nul Mendelssohn; sans Platon, nul Philon; sans Aristote, nul Maïmonide. 'Loin de sortir de la Synagogue, les idées modernes ont eu peine à s'y glisser',[51] car les sciences profanes sont suspectes dans un monde 's'abandonnant aux folies du hassidisme, se passionnant pour ou contre les faux Messies'.[52]

La lutte contre l'antisémitisme moderne, dès lors qu'elle suppose de réfuter ou atténuer l'analogie du judaïsme et du modernisme, retombe comme fatalement dans le vieil antisémitisme à l'égard de l'Est: 'Qui ne connaît pas les grandes juiveries contemporaines où les fils de Juda, rassemblés par milliers, vivent en tribu, *more judaico*, ne connaît pas le juif'.[53] Et en Europe centrale et orientale:

> Est-ce le juif polonais, le juif de Russie ou de Roumanie qui vous semble un artisan de nouveautés? [. . .] Le malheureux! Il est, pour cela, trop abaissé, il est trop pauvre, il est trop ignorant [. . .] Il n'y a peut-être rien au monde de plus obstinément conservateur que le juif talmudique.[54]

Un tel passage diffère peu en vérité de la virulente diatribe de Lazare, en 1890, contre l'Alliance israélite universelle:

> Que m'importe à moi, israélite de France, des usuriers russes, des cabaretiers galiciens prêteurs sur gages, des marchands de chevaux polonais, des revendeurs de Prague et des changeurs de Francfort? En vertu de quelle prétendue fraternité, irai-je me préoccuper des mesures prises par le czar envers des sujets qui lui paraissent accomplir une œuvre nuisible? [. . .] Qu'ai-je de commun avec ces descendants des Huns? [. . .] À quoi voit-on du reste aboutir une semblable association? À accueillir chez nous des gens méprisables, à les aider, à les favoriser, à les implanter sur un sol qui n'est pas le leur et qui ne les doit pas nourrir, à leur en faciliter la conquête. À qui est-elle utile? Au juif cosmopolite qui n'a d'attaches avec aucune nation, d'affection pour aucune, qui est le bédouin transportant sa tente avec une indifférence complète.[55]

---

[51] *Ibid.*, p. 70.
[52] *Ibid.*, p. 71.
[53] *Ibid.*, p. 72.
[54] *Ibid.*, p. 72.
[55] 'La solidarité juive', *Entretiens politiques et littéraires*, 1er octobre 1890; *Juifs et antisémites*, *op. cit.*, pp. 17–18.

Et Lazare devait encore citer avec approbation la tirade de Leroy-Beaulieu sur le conservatisme des juifs de l'Est en 1894.[56]

Leroy-Beaulieu fait donc nettement de l'antisémitisme nouveau une réaction à l'assimilation moderne: 'Là où le juif est resté juif, ni les gouvernements, ni la société chrétienne n'ont rien à redouter d'Israël'.[57] C'est la déjudaïsation qui est redoutable; ce sont les juifs émancipés qui représentent des ferments de négation et de destruction dans la société; ce sont les israélites laïcisés, produits de la civilisation moderne, qui sont infectés et contagieux—contagieux car infectés. Les antisémites se soucient de l'influence des juifs sur les sociétés modernes, mais ils omettent d'observer l'influence des sociétés modernes sur le judaïsme. Or 'Israël [. . .] est mis en péril par la civilisation qui l'a émancipé'.[58] C'est une illusion d'optique qui fait juger que la société chrétienne aura été le principal ennemi d'Israël, car l'irréligion est de fait encore plus menaçante pour le juif que pour le chrétien. La 'paganisation de nos sociétés' affecte pareillement juifs et chrétiens, chrétiens déchristianisés et juifs déjudaïsés. D'où l'alliance des chrétiens et des juifs proposée par Leroy-Beaulieu contre l'irréligion.

Ainsi ce qu'on appelle en France l'esprit juif, et qu'on redoute sous ce nom, 'c'est l'esprit du juif déjudaïsé à notre contact, esprit de négation'.[59] Leroy-Beaulieu passe alors en revue l'influence des juifs sur les arts et lettres, en France et en Allemagne, pour la minorer. C'est l'américanisation des sociétés, leur matérialisme qu'on traite d'influence juive. 'Il y a un peuple qui aurait peut-être plus de raison que nous d'accuser le juif d'avoir travaillé à sa corruption. C'est l'Allemagne',[60] où Heine, Marx, Lassalle se sont distingués, mais, même là, ils n'ont pas eu 'le monopole du radicalisme intellectuel et des négations philosophiques ou politiques'.[61]

Quant au messianisme, 'grand dogme de Juda',

> il nous faut bien avouer qu'il concorde, le vieux dogme oriental, avec ce qu'il y a de plus élevé dans nos aspirations modernes.[62]

[56] *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes, op. cit.*, pp. 220–221.
[57] *Israël chez les nations, op. cit.*, p. 73.
[58] *Ibid.*, p. 77.
[59] *Ibid.*, p. 305.
[60] *Ibid.*, p. 318.
[61] *Ibid.*, p. 320.
[62] *Ibid.*, p. 428.

Joseph Salvador, dans *Paris, Rome, Jérusalem*, avait esquissé le lien de l'antique Israël et de la France moderne, et fait de 'Jérusalem [. . .], dans les brumes de l'avenir, comme le centre idéal de l'humanité, comme la ville sainte du *novum fœdus*'.[63] Mais Darmesteter 'réclame pour Paris, la profane Jérusalem de la Révolution, le titre de cité sainte des temps nouveaux'.[64]

Au bout du compte, Leroy-Beaulieu aura attribué aux antisémites—et aux 'sémites', comme il dit—l'analogie du judaïsme et du modernisme, mais réfuté tout rôle moderniste des juifs. À force de prudence, l'anti-antisémite ressemble parfois à l'antisémite tout court. Il a bien voulu établir que l'antisémitisme est un antimodernisme, mais non la prémisse, à savoir que le judaïsme fût un modernisme, que les juifs aient agi dans l'histoire. Comme Lazare le dira plus tard, 'en réalité les antisémites font plutôt œuvre de philosémites',[65] parce qu'ils font d'Israël le centre du monde, tandis que les philosémites

> s'efforcent d'établir que le juif est semblable en tout à ceux qui l'entourent et qu'on peut au contraire dans tous les domaines remarquer chez lui une certaine infériorité, c'est une façon pour ces philosémites de montrer leur antisémitisme; il faut reconnaître que les juifs s'en montrent enchantés et rien ne saurait les empêcher de croire au génie d'Anatole Leroy-Beaulieu.[66]

La contre-épreuve de l'assimilation courante, chez les anti-antisémites, entre antisémitisme et antimodernisme, rendant possibles les glissements de l'anti-antisémitisme vers l'antisémitisme par souci d'oblitérer toute modernité des juifs, se trouve chez Léon Bloy, dont *Le Salut par les juifs* (1892), contemporain d'*Israël chez les nations* et de *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes*, reste un texte violent, obscur et paradoxal, à la fois si antimoderne et si antisémite que les qualifications là aussi se renversent. Lazare intitula 'Un philosémite' son compte rendu élogieux, comme il aurait pu, non moins paradoxalement, intituler 'Un antisémite' un article sur Leroy-Beaulieu. Et Bloy lui semblait en effet antimoderne par son point de vue intemporel sur la 'question juive', sans un mot sur l'émancipation ni l'assimilation

---

[63] *Ibid.*, p. 430.
[64] *Ibid.*, p. 431.
[65] *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes, op. cit.*, p. 263.
[66] 'Le nationalisme et l'émancipation juive', *L'Écho sioniste*, mars 1901; *Juifs et antisémites, op. cit.*, p. 163.

récentes: '[. . .] il a fait œuvre peu moderne, en traitant le juif sous son aspect d'éternité, plutôt que sous son apparence transitoire'.[67] Aussi Lazare prévoit-il qu'il 'n'aura pas l'assentiment des antisémites actuels', car

> il leur a dit que leur querelle, se résumant, en somme, dans la simple convoitise d'une assiette au beurre que semblent détenir de hauts barons asiatiques, ne contenait pas une bien hautaine philosophie,

mais qu'il n'aura pas davantage 'l'appui, l'estime, l'amitié et la louange des juifs', puisqu'il a commencé par les malmener dans des pages odieuses, dont Lazare cite une seule phrase exemplaire: 'Au double point de vue moral et physique, le youtre moderne paraît être le confluent de toutes les hideurs du monde'.[68] Les juifs crient au génie de Leroy-Beaulieu, parce qu'il se montre courtois avec eux, mais 'ils seront aussi ulcérés contre Léon Bloy qu'ils le furent autrefois contre Isaïe, Jérémie, ou tel autre fustigateur'. Pourtant, après un prologue insultant à la fois pour Drumont et pour les juifs, et même pour Drumont comme juif ('les droits d'auteur s'encaissaient avec une précision rothschildienne qui faisait baver de concupiscence toute une jalouse populace d'écrituriers'), Bloy ne s'en livrait pas moins à ce que Lazare appelait 'la glorification inouïe [. . .] du peuple juif'.[69] Dans l'injure comme la célébration, l'excès de Bloy lui paraissait celui du vrai prophète.

Si Lazare, qui se méfie des gentillesses de Leroy-Beaulieu, fait de Bloy un prophète et un philosémite, c'est que celui-ci, au rebours des antisémites modernes, ne voit dans le juif que le pauvre et le misérable, aujourd'hui le prolétaire des *sweatshops* de Paris, Londres et New York. Il est donc parfaitement imperméable aux ingrédients socialiste et racial contemporains contre les juifs, fondés sur leurs succès dans le siècle: 'Pour ce moderne imprécateur, un seul être est saint, vénérable, digne d'amour et d'adoration: c'est le Pauvre',[70] observe Lazare, ce qui fera dire à Bloy dans son journal: 'Ce Lazare paraît avoir vu, *seul*, que le fond de ma doctrine est 'l'adoration du

[67] 'Un philosémite', *L'Événement*, 16 octobre 1892; *Juifs et antisémites*, *op. cit.*, p. 35.
[68] *Ibid.*, p. 72. Voir *Le Salut par les juifs*, *Œuvres*, éd. Jacques Petit, Mercure de France, Paris, 1969, t. IX, p. 26.
[69] *Ibid.*, p. 72.
[70] *Ibid.*, p. 73.

pauvre'.'[71] Malgré les insultes de Bloy, plus antisémites sont d'après Lazare les moralistes et historiens qui 'ont couvert les juifs de louanges' mais qui 'les ont reconnus inaptes à toute grande destinée; [qui] ont restreint leur rôle social et historique. Malgré leur politesse, ces écrivains me paraissent être les plus vrais des antisémites'. Les 'plus vrais des antisémites' sont les Brunetière et Leroy-Beaulieu qui font de l'anti-antisémitisme propre, mais dont les bons sentiments sont mêlés de restrictions mentales, tandis que les vaticinations de Bloy, obsédé par le pauvre parmi les juifs, franchement antimoderne et ouvertement antijuif, témoignent cependant de la grandeur historique et même providentielle des juifs: 'Ce souci du rôle futur des juifs est exprimé par un livre singulier de M. Léon Bloy', rappellera encore Lazare dans une note de son ouvrage de 1894.[72]

La position de Bloy est trop singulière pour être représentative, de même que celle de Lazare. Toutes deux sont d'ailleurs aussi inconvenantes. Bloy relate dans son journal une visite au grand rabbin de France Zadoc Kahn en novembre 1893:

> Vainement, j'essaie de lui faire sentir l'importance de ma conclusion. Plus vainement encore, j'explique la violence de certaines pages par le dessein d'*épuiser l'objection*, méthode fameuse, recommandée par saint Thomas d'Aquin. Il tient, absolument, à ne voir que la *lettre* de ces violences et se désintéresse de la conclusion, dont il n'a même pas daigné s'enquérir. Enfin, il m'oppose les lieux communs les plus abjects: apaisement, conciliation, etc. Ce successeur d'Aaron m'affirme qu'IL Y A DU BON DANS TOUTES LES RELIGIONS!!! Décidément on est aussi bête et aussi capon chez les Juifs que chez les Catholiques.[73]

À la tolérance de Leroy-Beaulieu répond l'œcuménisme de Zadoc Kahn, qui préfère les bonnes paroles de l'anti-antisémitisme à la traversée de l'antisémitisme qu'accomplit Bloy—'épuiser l'objection', dit-il—pour affirmer, seul en ces temps, la mission historique des juifs.

Le texte de Bloy est ardu, tant son ambition est extrême: 'N'est-il pas évident que je suis le seul homme capable d'écrire les choses définitives sur la question juive, si bassement agitée par Drumont?',

---

[71] Bloy, L. *Le Mendiant ingrat, Journal*, Paris, Laffont, 'Bouquins', 2 vol., 1999, t. I, p. 41.

[72] Lazare, *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes, op. cit.*, p. 58.

[73] *Le Mendiant ingrat, op. cit.*, p. 71.

notait-il en juin 1892, au moment de se mettre à l'écrire,[74] et il résumait ainsi l'argument:

> Dire mon mépris pour les horribles trafiquants d'argent, pour les youtres sordides et vénéneux dont l'univers est empoisonné, mais dire, en même temps, ma vénération profonde pour la *Race* d'où la Rédemption est sortie (*Salus ex Judaeis*), [. . .], qui a raison d'attendre son *Messie*, et qui ne fut conservée dans la plus parfaite ignominie que parce qu'elle est invinciblement la race d'*Israël*, c'est-à-dire du Saint-Esprit, dont l'exode sera le prodige de l'Abjection. Quel sujet!

Le cheminement sera à peu près fidèle à ce programme et suivra ce double fil paradoxal du mépris et de la vénération: 'Je continue ma brochure juive en me déchirant les entrailles. Œuvre honorable, je l'espère, mais combien difficile!'.[75] Bloy, dans un dénuement extrême, s'y enfonce absolument, avec une ambivalence à l'égard des juifs à laquelle Lazare fut sensible et qui ne le quitta pas durant la rédaction, comme l'illustre cette réflexion sur un lapsus fortuné: 'Un ami m'a envoyé un mandat de vingt francs . . . Mandat nul, jusqu'à rectification, le commis de la poste ayant écrit Lévy *Bloy*! Que penser de ce nom juif qui m'est hostile, au moment même où je glorifie la Race des Juifs?'.[76]

Après s'être vivement démarqué de Drumont et des prêtres qui crient avec lui 'Mort aux juifs!', Bloy rapporte une visite au marché des juifs à Hambourg, à l'opposé du monde moderne, et décrit 'Trois Vieillards' qu'il y croisa. Touchant au fond de l'abjection, l'antijudaïsme se convertit alors en prophétisme:

> Tout ce qui portait une empreinte quelconque de modernité s'évanouit aussitôt pour moi et les youtres subalternes qui me coudoyaient en fourmillant comme des moucherons d'abattoir s'interrompirent d'exister,[77]

car les 'Trois Vieillards' sont à l'image des prophètes: 'Leur ignominie [. . .] ressemblait à de la noblesse', celle des 'Trois Patriarches sacrés', Abraham, Isaac et Jacob, figures de la Trinité.

> Je me souviendrai longtemps [. . .] de ces trois incomparables crapules que je vois encore dans leurs souquenilles putréfiées, penchées fronts contre fronts, sur l'orifice d'un sac fétide qui eût épouvanté les étoi-

[74] *Ibid.*, p. 24.
[75] *Ibid.*, p. 25.
[76] *Ibid.*, pp. 26–27.
[77] *Le Salut par les juifs, op. cit.*, p. 27.

> les, où s'amoncelaient, pour l'exportation du typhus, les innombrables objets de quelque négoce archisémitique. / Je leur dois cet hommage d'un souvenir presque *affectueux*, pour avoir évoqué dans mon esprit les images les plus grandioses qui puissent entrer dans l'habitacle sans magnificence d'un esprit mortel.[78]

La traversée de l'antisémitisme est ainsi accomplie par la méditation sur les 'Trois Vieillards', aboutissant à un absolu: 'L'histoire des juifs barre l'histoire du genre humain, comme une digue barre un fleuve, pour en élever le niveau',[79] proposition qui résume le dépassement et que Lazare retiendra.[80]

Bloy en revient alors à l'appel à la conversion des juifs, suivant les prières du Vendredi Saint:

> [L]eur volonté [. . .] était infernale. Ces maudits se savaient puissants et leur détestable joie consistait à retarder indéfiniment ce Règne glorieux attendu par les captifs, en éternisant la Victime. / Le Salut de tous les peuples était, par leur malice, diaboliquement *suspendu*.[81]

Est-ce à l'époque moderne, face à la montée de l'antisémitisme politique, le retour du vieil antijudaïsme médiéval qui peut désormais passer pour philosémite, car il confie une mission historique aux juifs? On ne trouve au fond rien d'autre dans le pamphlet de Bloy, mises à part ses exégèses et vaticinations personnelles, que cet ancien sentiment chrétien envers les 'créanciers inexorables de l'Esprit-Saint, qui mettaient *opposition* sur le Sang du Christ'.[82]

'La Race anathème fut [. . .] toujours, pour les chrétiens, à la fois un objet d'horreur et l'occasion d'une crainte mystérieuse'.[83] Horreur et crainte, abjection et grandeur, ou indignation et générosité, Bloy ne cesse de jouer avec cette tension que Darmesteter signalait comme inhérente au sentiment catholique médiéval envers les juifs:

> La haine du peuple contre le juif est l'œuvre de l'Église, et c'est pourtant l'Église seule qui le protège contre les fureurs qu'elle a déchaînées. C'est qu'elle a à la fois besoin du juif et peur de lui [. . .]: c'est le démon qui a la clef du sanctuaire. De là le grand rêve du prêtre: non de brûler le juif, mais de le convertir.[84]

---

[78] *Ibid.*, p. 28.
[79] *Ibid.*, p. 30.
[80] 'Un philosémite', *art. cit.*, p. 39.
[81] *Le Salut par les juifs*, *op. cit.*, p. 48.
[82] *Ibid.*, p. 51.
[83] *Ibid.*, p. 52.
[84] *Les Prophètes d'Israël*, *op. cit.*, pp. 183–184.

Pour Bloy cependant, la conversion des juifs sera non seulement *signe*, comme le veut l'orthodoxie, mais *cause* de la fin des temps, comme il le précisait dans le prospectus accompagnant le volume:

> L'auteur, franchement hostile aux antisémites dont il démontre le néant intellectuel, ne craint pas de prendre parti pour la race d'Israël, au nom des intérêts les plus hauts, et il va jusqu'à prétendre que le *salut du genre humain est solidaire de la destinée des juifs*.[85]

Comment Lazare a-t-il pu supporter la fureur antisémite des premières pages de Bloy, avant ce qui reste, malgré l'idiosyncrasie bloyenne et son prophétisme final, un appel à la conversion massive des juifs dans la tradition médiévale? On peut faire plusieurs hypothèses, mise à part celle, trop simple, de la haine de soi. Les premiers articles de Lazare sur les juifs et les antisémites, jusqu'à l'affaire Dreyfus, étaient eux-mêmes hostiles à son peuple, et non moins injustes que les diatribes de Bloy, notamment à l'égard des juifs de l'Est. La tirade de Lazare en 1890 contre l'Alliance israélite universelle a été citée,[86] et, dans la livraison précédente des *Entretiens politiques et littéraires*, Lazare, s'interrogeant déjà sur les motifs de la résurgence de l'antisémitisme, regrettait qu'il ne s'agît plus d'une 'manifestation religieuse': 'La foi est devenue désormais trop lâche, pour permettre des croisades dans le sens absolu du mot'. D'une part les israélites n'ont pas des convictions bien fermes; comme disait le père Ratisbonne 'ils ne sont plus juifs, ils ne sont pas encore chrétiens'. La religion hébraïque est depuis longtemps tombée dans

> un rationalisme bête, elle paraît emprunter ses dogmes à la Déclaration des droits de l'homme [. . .]. D'autre part, l'état d'âme théologique des chrétiens n'est pas très propre à une pareille intolérance; l'estimable intransigeance de Torquemada n'est pas de mode, et l'air, qui nous est coutumier, ne peut plus faire surgir des rêveurs semblables à l'illustre inquisiteur.[87]

Deux ans plus tard, Bloy devait à sa manière retrouver cette haute ambition et restituer aux juifs un rôle et une dignité historiques. Lazare poursuivait en identifiant la 'vraie cause' de l'antisémitisme comme 'sociale', la lutte de 'ceux qui n'ont rien, contre ceux qui

[85] *Le Mendiant ingrat*, *op. cit.*, p. 40.
[86] Voir la note 55.
[87] 'Juifs et israélites', *Entretiens politiques et littéraires*, 1er septembre 1890; *Juifs et antisémites*, *op. cit.*, pp. 3–4.

ont trop', et il distinguait les juifs et les israélites, comme les riches et les pauvres:

> Le juif [. . .] c'est celui qui est dominé par l'unique préoccupation de faire une fortune rapide. [. . .] Il est orgueilleux, cupide et faux. [. . .] Mais à côté de ce judaïsme méprisable, pourri par la cupidité, haineux des nobles gestes et des généreuses volontés, il est des êtres tout différents, il est des israélites. [. . .] Ils sont pauvres ou médiocrement riches [. . .]. Et tous ces israélites sont las de se voir confondre avec une tourbe de rastaquouères et de tarés.

Lazare, dans son anticapitalisme, anticosmopolitisme et antisolidarisme radicaux, reconnaissait donc un certain antijudaïsme 'juste', contre ceux qu'il nommait 'juifs', tandis qu'en s'en prenant aux 'israélites' les antisémites se trompaient de cible: '[. . .] il siérait, concluait-il, que les antisémites, justes enfin, deviennent plutôt antijuifs, ils seraient certains, ce jour-là, d'avoir avec eux beaucoup d'israélites'. Or, n'est-ce pas aussi chez Bloy un sentiment antijuif, au sens où Lazare employait ce terme, qui pouvait être appelé philosémite, c'est-à-dire proche des pauvres israélites? Ainsi, dans l'attaque de Bloy contre le juif, Lazare était prêt à voir une apologie de l'israélite. Sur un point encore les deux hommes se rencontraient.

> Jésus, c'est la fleur de la conscience sémitique, il est l'épanouissement de cet amour, de cette charité, de cette universelle pitié qui brûla l'âme des prophètes d'Israël [. . .]. Le seul tort d'Israël ce fut de ne pas comprendre que Jésus né et l'Évangile formulé, il n'avait qu'à disparaître, ayant accompli sa tâche. Si Judas avait abdiqué, il aurait vécu éternellement dans la mémoire des hommes.

Ainsi parlait, non pas Bloy mais bien Lazare, en juin 1892, au moment même où Bloy peinait sur *Le Salut par les juifs*,[88] où Lazare lirait ceci: 'Notre Sauveur lui-même, qui fut le Lion de Juda, le JUIF *par excellence de nature*,—un juif indicible!',[89] 'l'Esclave, le Conspué, l'Humilié, le Lépreux, le mendiant horrible dont tous les prophètes ont parlé'.[90] '[L]e Sang qui fut versé sur la Croix [. . .] est, naturellement et surnaturellement du *sang juif*', notera encore Bloy dans la préface de la réédition de 1906 du *Salut par les juifs*, dédié à Raïssa Maritain.[91]

---

[88] 'Synthèse de l'antisémitisme par Edmond Picard', *Entretiens politiques et littéraires*, juin 1892; *ibid.*, p. 31.

[89] *Le Salut par les juifs, op. cit.*, p. 24.

[90] *Ibid.*, p. 32; cité par Lazare, 'Un philosémite', *art. cit.*, p. 37.

[91] Bloy, *Œuvres, op. cit.*, t. IX, p. 346.

> Et c'est parce que les juifs n'ont pas su accueillir et aimer le Pauvre divin, jugeait Lazare, que Léon Bloy trouve pour eux des insultes que nul apologiste chrétien, nul polémiste religieux n'avaient trouvées encore.[92]

Pour Lazare comme pour Bloy, tout se joue alors entre le juif et le pauvre, et le juif et le pauvre qui fut le Christ. Or Darmesteter avait lui aussi noté ce lien du pauvre et du juif dans l'Église, et leur séparation moderne comme une condition de l'antisémitisme: '[. . .] les deux grands opprimés du Moyen Âge, le peuple et le juif, sont mis face à face, l'un jeté en proie à l'autre'.[93]

Ainsi les motifs de la rencontre de Bloy et de Lazare furent nombreux, comme encore leur refus commun, évidemment voué à l'échec, de se laisser enfermer dans l'alternative de l'antisémitisme et du philosémitisme:

> Ceux qui me chercheront du côté juif se tromperont, ceux qui me chercheront du côté antijuif se tromperont, ceux qui me chercheront entre les deux se tromperont plus lourdement encore

proclamait Bloy,[94] tandis que Lazare avertissait au début de *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes*:

> On m'a reproché à la fois d'avoir été antisémite et d'avoir trop vivement défendu les juifs, et pour juger ce que j'avais écrit, on s'est placé au point de vue de l'antisémitisme ou à celui du philosémitisme. On a eu tort car je ne suis ni antisémite, ni philosémite.[95]

L'explication la plus probante de cette étrange complicité se trouve cependant bien plus tard, dans des notes de Lazare pour *Le Fumier de Job*, titre à la Bloy pour un texte inachevé à sa mort en 1903: 'Le Juif a toujours été exploité par les antisémites et par les philosémites. Idée que le philosémite se fait de la reconnaissance que lui doit le Juif'.[96] Lazare se méfie des philosémites, car le philosémitisme passe, sauf chez Bloy justement, par le désaveu de la dignité historique des juifs. Un Leroy-Beaulieu est anti-antisémite par raison et demande de la gratitude pour sa générosité, par exemple en faisant cause commune contre l'irréligion. Lazare préfère l'intolé-

[92] 'Un philosémite', *art. cit.*, p. 38.
[93] *Les Prophètes d'Israël, op. cit.*, p. 191.
[94] *Le Mendiant ingrat, op. cit.*, p. 34.
[95] *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes, op. cit.*, préface, p. 39.
[96] *Le Fumier de Job*, éd. Philippe Oriol, Champion, Paris, 1998, p. 61.

rance loyale de Bloy, qui maintient le discours antijuif en le surmontant grâce à sa haine de Drumont, au libéralisme correct de Leroy-Beaulieu, qui concède que tout n'est pas faux dans *La France juive*. Chez Bloy du moins, aucune indulgence. Partant, nulle demande de reconnaissance n'est formulée: 'Qui bien aime, bien châtie', résumait Lazare.[97] Comme Bloy ne conçoit pas d'affinité entre judaïsme et modernisme, il n'est pas suspect d'antisémitisme comme antimodernisme, ni, variante anti-antisémite, comme oblitération du modernisme juif, ou en tout cas c'est l'autre côté seul qu'il voit. La prémisse du modernisme juif est si absente chez lui, non pas déniée comme chez Leroy-Beaulieu, mais nulle et non avenue, qu'il ne saurait y avoir d'antisémitisme bloyen: telle est, semble-t-il, la conviction de Lazare. L'antisémitisme contemporain se fonde sur l'analogie du judaïsme et du modernisme, et l'anti-antisémitisme sur la dénégation de cette analogie, si bien que la totale ignorance de cette analogie chez Bloy, au point qu'on se demande par quel miracle ou aveuglement il a pu en être indemne, le rend innocent du moindre antisémitisme, fût-ce celui des anti-antisémites. Reste que *Le Salut par les juifs* est profondément ambigu et que Bloy joue avec le feu: il reproduit tous les stéréotypes chrétiens antijuifs avant de les franchir dans un prophétisme pro-juif. Selon qu'on s'arrête à ceux-ci ou à celui-là, on classera tout autrement son pamphlet.[98]

Impossible d'aller au-delà de cette conclusion contradictoire. Le judaïsme, ou plus exactement le prophétisme, comme l'appelait Darmesteter—c'est-à-dire le judaïsme moins le culte, moins le Talmud, c'est-à-dire la Bible—, fut un modernisme, la meilleure incarnation de l'esprit moderne comme foi dans la science et le progrès social. Tel fut le point de vue de la bourgeoisie libérale et anti-antisémite, qui toutefois prenait soin de ne pas rendre les juifs trop responsables des succès de l'esprit moderne en France, de crainte d'attiser la réaction contre eux. Ainsi l'antisémitisme montant fut un antimodernisme, peur de la science et haine du progrès combinés. C'était ce sentiment irrationnel que Leroy-Beaulieu entreprit de guérir ou de prévenir. Le point de vue de Lazare était tout différent au début

[97] 'Un philosémite', *art. cit.*, p. 39.

[98] De manière inattendue, cette conclusion n'est pas sans se rapprocher de celle de Yirmiyahu Yovel au sujet de Nietzsche, dans *Les Juifs selon Hegel et Nietzsche*, trad. fr., Éd. du Seuil, Paris, 2001.

des années 1890, avant l'affaire Dreyfus, et il reste quelque peu confus. Antijuif à sa manière, c'est-à-dire pro-israélite, il était lui aussi favorable à l'assimilation, du moins pour les juifs de France, c'est-à-dire les israélites, mais il la voulait visible, en masse, telle une conversion: 'À dire vrai, c'est peut-être l'Église qui a trouvé la seule façon de résoudre la question juive: ce serait de convertir les juifs en masse',[99] écrivait-il encore en décembre 1892, deux mois après son éloge de Bloy, avec qui il s'était retrouvé parce que celui-ci prophétisait pour le peuple juif un destin historique, ou même providentiel, loin de la pusillanimité d'un Leroy-Beaulieu qui jugeait, pour leur bien, que la contribution des juifs à l'histoire européenne était négligeable et en tout état de cause révolue. Au philosémitisme correct à la Leroy-Beaulieu, cherchant à persuader les antisémites que les juifs étaient en réalité inoffensifs puisqu'ils étaient somme toute inférieurs, Lazare préférait le franc et archaïque catholicisme de Léon Bloy—'antijuif et prohébreu selon qu'on s'attachera à l'extérieur des phrases ou aux intentions qu'elles recelaient', comme Proust devait décrire son baron de Charlus—, car il présupposait du moins une grandeur historique du peuple juif, peut-être même un nationalisme juif.

[99] 'Juifs et antisémites', *L'Événement*, 23 décembre 1892; *Juifs et antisémites*, *op. cit.*, p. 45.

BIBLIOGRAPHIE

Ages, A., 'Tainted Greatness: The Case of Voltaire's Antisemitism. The Testimony of the Correspondence', *Neohelicon*, 21, 1994.

Aldag, P., *Das Judentum in England*, Berlin, Nordland Verlag, 1940.

——, *Dollar-Imperialismus*, Berlin, F. Eher Nachf, 1944.

——, *Juden in England*, Berlin, Nordland Verlag, 1941.

——, *Worüber berichten wir heute, unsere Gegner und ihr Krieg*, Berlin, Nordland Verlag, 1941.

Amossy, R., *Les idées reçues*, Paris, Nathan 1991.

Angenot, M., 'Ce que l'on dit des Juifs en 1889. Antisémitisme et discours social', *Cahiers de recherche du CIEE/ICES*, n° 6, Centre interuniversitaire d'études européennes, Montréal, 1984.

——, *La parole pamphlétaire*, Paris, Payot, 1982.

Année littéraire, 1759, VI.

Arendt, H., *Du Mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Levy, 1972.

——, *The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, ed. Ron H. Feldman, New York, Grove Press, 1978.

——, *The Origins of Totalitarianism*, San Diego, New York, London, Harvest/Harcourt, Brace Jovanovich, 1968.

Arkush, A., 'Voltaire on Judaism and Christianity', *AJS Review*, 18, 1993.

Arndt, E.M., *Die Eweigkeit des Volks*, Leipzig, 1934.

Aschheim, S., 'The Myth of 'Judaization' in Germany', Reinharz, J. et Schatzberg, W., *The Jewish Response to German Culture*, London, University Press of New England, 1985.

Autour du Journal de Voyage de Montaigne (1580–1980), édités par F. Moureau et R. Bernoulli, ed. Genève, Slatkine, 1982.

Baczko, B., 'Moïse, législateur . . .', *Reappraisals of Rousseau: Studies in Honor of R.A. Leigh*, S. Harvey, M. Hobson, D. Kelley and S.S.B. (ed), Manchester UP, 1980.

Baroja, J.C., *Le carnaval* (1965), Paris, Gallimard, 1979.

Berkowitz, M., 'Unmasking Counterhistory: An Introductory Exploration of Criminality and the Jewish Question', *The Criminal and His Scientists in the Nineteenth Century*, eds. Richard Wetzell and Peter Becker, New York, The German Historical Institute and Cambridge University Press, forthcoming.

Berkvens-Stevelinck, C., *Magna Commoditas. Geschiedenis van de Leidse universiteitsbibliotheek 1575–2000*, Leiden, 2001.

Besançon, A., *L'image interdite*, Paris, Gallimard, 2000.

Biale, D., *Power and Powerlessness in Jewish History*, New York, Schocken Books, 1986.

Biard-Millerioux, J., L'esthétique d'Elie-Catherine Fréron 1739–1776: Littérature et critique au XVIII[e] siècle, Paris, PUF, 1985.

Birmingham, S., *The Grandees: America's Sephardic Elite*, New York, Harper and Row, 1971.

Birnbaum, P., *'La République juive'. Un mythe politique*, Fayard, Paris, 1988.

——, Katznelson, I., 'Emancipation and the Liberal Offer', Birnbaum and Katznelson, eds., *Paths of Emancipation: Jews, States and Citizenship*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

——, *Le Moment antisémite. Un tour de la France en 1898*, Paris, Fayard, 1998.

——, *Les fous de la République. Histoire des Juifs d'État de Gambetta à Vichy*, Fayard, Le Seuil, Point, 1994.

Bonfil, R., *Les Juifs d'Italie à l'époque de la Renaissance*, l'Harmattan, Paris, 1995.
Bouchard, J.J., *Œuvres de J.-J. Bouchard, Le carnaval à Rome (1632)*; G. Giappichelli, ed. Turin, 1981.
Boussel, P., *L'affaire Dreyfus et la presse*, Paris, Armand Colin, 1960, coll. 'kiosque'.
Boutang, P., *Charles Maurras, la destinée et l'œuvre*, Paris, Plon, 1984.
Brown, M., *Jew or Juif? Jews, French Canadians and Anglo-Canadians, 1759–1914*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1987.
Brun, B., 'Brouillons et brouillage: Proust et l'antisémitisme', *Littérature*, 70, Mai 1988.
Burns, M., *Histoire d'une famille française, les Dreyfus. L'émancipation, l'affaire, Vichy*, Paris, Fayard, 1994.
——, *Rural Society and French Politics. Boulangism and the Dreyfus Affair, 1886–1900*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
Caffiero, M., 'Ebree e convertite a Roma nell'Ottocento: nuove fonti e problemi storiografici', *Rivista storica del Lazio*, estratto, n^os^ 13 14.
Captain Charles Johnson, (*i.e.* Captain Alexander Smith), *A general history of the lives and adventures of the most famous highwaymen, murderers, street-robbers, etc. from the famous Sir John Falstaff to the Reign of K. Henry IV, 1339–1773* London, Olive Payne, 1736.
Catalan, T., *La Comunità ebraica di Trieste (1781–1914), Politica, società e cultura*, Trieste, Lint, 2000.
Cavanagh, T., 'Rousseau's *The Lévite d'Ephraïm*: Synthesis within a 'Minor' Work', Patrick Riley, (ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge UP, 2001.
Caviglia, S., *L'identità salvata. Gli ebrei di Roma tra fede e nazione. 1870–1938*, Rome-Bari, Laterza, 1996.
Chancellor, E., *Devil Take the Hindmost: A History of Financial Speculation*, London, Macmillan, 1999.
Charle, C., *La crise des sociétés impériales, Allemagne, France, Grande-Bretagne, 1900–1940. Essai d'histoire sociale comparée*, Paris, Seuil, 2001.
Chiron, Y., *La vie de Maurras*, Paris, Godefroy de Bouillon, 2e éd., 1999.
Chisick, H. 'Ethics and History in Voltaire's Attitudes toward the Jews', *Eighteenth-Century Studies*, vol. 35, no. 4.
Chouraqui, A., *Cent ans d'histoire. L'Alliance israélite universelle et la renaissance juive contemporaine (1860–1960)*, Paris, 1965.
Cohn, N., *Histoire d'un mythe. La 'conspiration' juive et les Protocoles des Sages de Sion'*, trad. Fr. Léon Poliakov, Paris, Gallimard, 1967.
——, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, trad. fr. S. Clémendot, Paris, Julliard, 1962.
Collectif: *Le Religieux dans le politique, Le Genre humain*, Paris, Seuil, 1991.
Conze, W., Kocka, J., Hgb., *Bildungsbürgertum in 19. Jahrhundert*, Teil 1, München, 1985.
Courteault, P., 'La mère de Montaigne', *Mélanges à Paul Laumonnier*, Genève, Droz, 1935.
Crocker, L.G., *Rousseau's Social Contract: An Interpretative Essay*, Cleveland, 1968.
Crouch, A.C., *Jews are News!*, London, Newman Wolsey, 1948.
Darstellungen und Quellen zur Geschichte der Deutschen de l'Ancre, Pierre *L'incrédulité et mescreance du sortilège pleinement convaincue*, Paris, 1622.
Delmaire, D., *Antisémitisme et catholiques dans le Nord pendant l'affaire Dreyfus*, Lille, Presses universitaires, 1991.
Desné, R., 'Voltaire et les Juifs: Antijudaïsme et antisémitisme. A propos du *Dictionnaire philosophique*', *Pour une histoire qualitative: Études offertes à S. Stelling-Michaud*, Genève, 1975.
——, 'Voltaire était-il antisémite?' *La Pensée*, 203, 1979.
'Documents tirés des papiers du Cardinal Sirleto et de quelques autres manuscrits de la Vaticane sur les Juifs des Etats pontificaux', *Revue des Études Juives*, Juillet 1884.

Drumont, E., *La France juive*, Paris, Marpon et Flammarion, 1886, 2 vols., T. 1.
Dühring, E.K., *Die Judenfrage, als Racen-, Sitten- und Culturfrage, mit einer weltgeschichtlichen Antwort*, Karlsruhe and Leipzig, H. Reuther, 1881.
Einsheitsbewegung im 19. Und 20. Jahrhundert.
Endelman, T., *The Jews of Georgian England, 1714–1830: Tradition and Change in a Liberal Society*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1979.
Erb, R., Rohrbacher, S., Hgb., *Gewalt im Biedermeier*, Frankfurt am Main, 1993.
Feldman, D., *Englishmen and Jews: Social Relations and Political Culture, 1840–1914*, New Haven, Yale University Press, 1994.
Felsenstein, F., *Anti-Semitic Stereotypes: A Paradigm of Otherness in English Popular Culture, 1660–1830*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1995.
Feuerwerker, D., *L'émancipation des Juifs en France*, Paris, Albin Michel, 1976.
Fleischenfeldt, K., Hgb., *Rahel? Briefe und Tagebücher aus Verstreuten Quellen*, München, 1983.
Foner, E., *Reconstruction: America's Unfinished Revolution, 1863–1877*, New York, Harper and Row, 1989.
Frame, D., L'évêque Osorio, historien latin. *De rebus Emmanuelis, regis Lusitaniae*, 1574, ouvrage traduit par Goulart en 1581 sous le titre *l'Histoire du Portugal* (1587, 1590).
——, Montaigne, *une vie, une œuvre 1533–1592*, Paris, H. Champion, 1994.
France, A., *Oeuvres complètes*, Bancquart, M.-C. (éd.), Paris, Edition La Pléïade, Gallimard, 1991.
Frankel, J., 'Assimilation and the Jews in Nineteenth Century Europe: Towards a New Historiography,' Jonathan Frankel and Steven J. Zipperstein, eds., *Assimilation and Community: The Jews in Nineteenth Century-Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
Fresco, N., 'Les redresseurs de morts', *Les Temps Modernes*, 1980.
Friedenthal, R., *Goethes Werke*, 2er Band, München, 1957.
Fuks-Mansfeld, R.G., *De Sefardim in Amsterdam tot 1795. Aspecten van een joodse minderheid in een Hollands stad. Hilversum*, 1989.
Garavini, F., *Itinerari a Montaigne. Itinéraires à Montaigne: jeux de texte.* Paris, Champion, 1995.
Gay, P., 'Voltaire's Antisemitism', in his *Party of Humanity: Essays in the French Enlightenment*, New York, Knopf, 1964.
Gervereau, L., Prochasson, C. (dir.), *L'affaire Dreyfus et le tournant du siècle. (1894–1910)*, Paris, BDIC, 1994.
Ginsberg, B., *The Fatal Embrace: Jews and the State*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1993.
Girard, P., *Les Juifs en France de 1789 à 1860. De l'émancipation à l'égalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1976.
Glassman, B., *Anti-semitic Stereotypes Without Jews: Images of Jews in England, 1290–1700*, Detroit, Wayne State University Press, 1975.
Goldschläger, A., 'Lecture d'un faux ou l'endurance d'un mythe: *Les Protocoles des Sages de Sion*', *Cahiers de Recherche Sociologique*, Montréal, Université du Québec à Montréal, n° 12.
Goldschläger, A., Lemaire J., (ed.), *Le mensonge, La pensée et les hommes*, Bruxelles, Presses de l'Université de Bruxelles, 1993.
Gordon, C., *Germany 1866–1945*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1980.
Goux, J.-J. *Les iconoclastes*, Paris, Seuil, 1978.
Grand-Carteret, J., *L'affaire Dreyfus et l'image*, Paris, Flammarion, 1898.
, *Zola en images*, F. Juven, Paris, 1908.
Graumann, A., Moscovici, S., (eds), *Changing Conceptions of Conspiracy*, New York, Springer, 1987.
Grégoire, abbé, *Motion en faveur des Juifs*, Paris, 1789.

Gross, J., *Shylock: A Legend and Its Legacy*, New York, Touchstone, 1994.
Harman, T., *The Groundworks of Conny-catching; the manner of their Peddlers-French, and the means to understand the same, with the cunning flights of the Counterfeit Crank*, London, John Danter, 1579.
Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, vol. 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
——, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke*, vol. 12, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995.
Heidemann, G., *Karl Sand*, Hof, 1985.
Heine, H., *Philosophie und Religion in Deutschland, Werke*, Düsseldorfer Ausgabe, vol. VIII, 1, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1973–97.
Herder, J.G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Verlag, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1967.
Hermon-Belot, R., *L'émancipation des Juifs en France, Que-sais-je?* Paris, P.U.F, 1999.
Hertzberg, A., *The French Enlightenment and the Jews*, New York, Columbia University Press, 1968.
Heschel, S., *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1998.
Hidalgo, J., *Romances de Germania: Vocabulario por la orden del a.b.c.*, 1609.
Hinteregger, C., *Der Judenschwindel*, Vienna, Wiener Volksbuchhandlung, 1923.
Histoire de l'Art, n° 46, juin 2000.
Hobson, J.A., *Imperialism: A Study*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1965.
Horkheimer M., Adorno, T.W., *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming, New York, 1998, 1944.
Horowitz, A., *Rousseau, Nature and History*, Toronto, University of Toronto Press, 1987.
Humboldts Werke, Schriften zur Politik und zum Bildungswesen, Band 4, Darmstadt, 1996.
Hyman, P., *The Jews of Modern France*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1998.
Hymanson, A.M., *The Sephardim of England*, London, Metheun, 1951.
Jackson, S.K., *Rousseau's Occasional Biographies*, Ohio State UP, 1992.
Johannes Duijkerius, *Het Leven van Philopater*, 1691. Amsterdam, 1991.
Journal de Teodor Herzl, Paris, Calmann-Lévy, 1990.
Journal de Voyage de Michel de Montaigne, édition présentée, établie et annotée par François Rigolot, Paris, PUF, 1992.
Julliard, J., dir., 'Comment sont-ils devenus dreyfusards ou antidreyfusard?', *Mil neuf cent*, N° 11/1993,
Kalifa, D., *L'Encre et le Sang. Récits de crime et société à la Belle Époque*, Paris, Fayard, 1995.
Kaplan, Y., *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford, Oxford Library Press, 1989.
Katz, J., 'Le Judaïsme et les Juifs vus par Voltaire', *Dispersion et Unité*, 18, 1978.
——, 'Les insurrections Hep-Hep des années 1819 dans leur contexte historique, *Zion*, 1973 (en hébreu).
——, *Exclusiveness and Tolerance: Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, New York, Oxford University Press, 1961.
——, *From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism, 1700–1933*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1980.
——, *Hors du ghetto*, Paris, Hachette, 1984.
——, *Out of the Ghetto*, New York, Schocken Books, 1978.
——, *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770–1870*, Cambridge, MA., Harvard University Press, 1972.
Kershaw, I., *Hitler*, trad. fr., Paris, Flammarion, 2000, 2 vol.

Kertzer, D., *Pie IX et l'enfant juif. L'enlèvement d'Edgardo Mortara*, (trad. de l'anglais), New York, 1997, Perrin, Paris, 2001.
Kessler, S., 'Religion and Liberalism in Montesquieu's *Persian Letters*', *Polity* 15, Spring 1983.
Krieger, L., *Ranke: The Meaning of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1977.
Kriegk, O., *Wer treibt England in den Krieg? Die Kriegshetzer Duff Cooper, Eden, Churchill und ihr Einfluss auf die englische politik*, Berlin, Nibelungen-Verlag, 1939.
L'iconologie de Césare Rippa de J. Baudoin, 1643. Publié par la Bibliothèque interuniversitaire de Lille, dans la collection Aux Amateurs de Livres, 1989.
La caricature entre République et censure. L'imaginaire satirique en France de 1830 à 1880, dir. P. Régnier, Lyon, PUL, 1997.
La Révolution française et les Juifs, Paris, EDHIS, 1968, 8 vol.
Laplanche, F., *L'écriture, le sacré et l'histoire*, APA, Holland University Press, Amsterdam, 1986.
——, *La Bible en France entre mythe et critique (XVI^e–XIX^e)*, Albin Michel, Paris, 1994.
Le Bon, G., *La Psychologie des foules*, Paris, Alcan, 1895.
LeCarré, J., *The Tailor of Panama*, New York, Knopf, 1996.
Lemaire, J., 'Les premières formes de l'antimaçonnisme en France: Les ouvrages de révélation (1738–1751)', *Les courants antimaçonniques hier et aujourd'hui*, Bruxelles, Éd. de l'Université, 1993.
Lemaire, J., *L'antimaçonnisme. Aspects généraux, (1738–1998)*, Paris, Éditions maçonniques de France, 1998.
——, *Les origines françaises de l'antimaçonnisme, 1744–1797*, Éd. de l'Université, Bruxelles, 1985, collection 'Études sur le XVIII^e siècle', volume hors série n° 2.
Leroy-Beaulieu, A., *Israël chez les nations*, Paris, Calmann Lévy, 1893.
Levy, D., 'Voltaire et son exégèse du Pentateuque: Critique et polémique', *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 130, 1975.
Liebeschütz, H., *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, Mohr, Tübingen, 1967.
Liss, D., *A Conspiracy of Paper*, New York, Random House, 2000.
Lopez Fanego, O., 'Quelques précisions sur Montaigne et l'Inquisition espagnole', *Montaigne et les Essais*, études de F. Moureau, C. Blum, P. Michel, Paris, Champion-Slatkine, 1983.
Lunel, A., 'Montaigne et les Juifs' *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 19, 1956.
Male, E., *L'Art religieux après le Concile de Trente*, Paris, Armand Colin, 1932.
Malino, F., *Un Juif rebelle dans la révolution: La vie de Zalkind Hourwitz (1751– 1812)*, Berg, Paris, 2000.
Malvezin, T., *Histoire des Juifs à Bordeaux*, Bordeaux, 1875.
Manuel, F., *The Broken Staff: Judaism through Christian Eyes*, Cambridge, Mass. and London, Harvard University Press, 1992.
Marchais, Y.-M., L'éloquence de la chaire, de la critique à l'indignation', E. Negret et J.-P. Sermain, *Une expérience rhétorique: L'éloquence de la Révolution*, Oxford, Voltaire Foundation, 2002.
Margolin, J.C., 'Réflexions sur quelques 'histoires juives' à la Renaissance', *Liberté de conscience ou intolérance? (XVI^e–XVII^e siècles)*, Genève, Droz, 1991.
Matard-Bonucci, M.A., 'Entre Prezzolini et Gramsci. Lectures italiennes de l'affaire Dreyfus', *La postérité de l'affaire Dreyfus*, M. Leymarie (ed.), Presses universitaires du Septentrion, 1998.
——, 'L'antisémitisme en Italie: Les discordances entre la mémoire et l'histoire', *Hérodote*, avril 1998.
Mendes Da'Costa, E. 'The Jews and Montaigne's Journal de Voyage', *French Studies Bulletin: A Quarterly Supplement England*, 1998, Winter 69.
Mendes-Flohr, P., Reinharz, J., *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, second edition, New York and Oxford, Oxford University Press, 1995.

Menkis, R., 'Antisemitism and Anti-Judaism in Pre-Confederation Canada', Alan Davies, ed. *Antisemitism in Canada: History and Interpretation*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1992.
Miccoli, G., 'Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo fra Otto e Novecento', *Storia d'Italia, Annali II, Gli ebrei in Italia*, Turin, Einaudi, 1997.
Michaud, *Biographie universelle ancienne et moderne*, Graz Akademishe Druck. U. Verlagsanstalt, 1966–70.
Michman, J., Beem, H., Michman, D. Pinkas. *Geschiedenis van de joodse gemeente in Nederland*. Ede etc. 1992.
Milano, A. *Storia degli ebrei in Italia*, Turin, Einaudi, 1963.
Milza, P., *Mussolini*, Fayard, Paris, 2000.
Molé, 'Portrait de la Vierge', *Observations historiques et critiques sur les erreurs des peintres*, Paris, Dubure, 1771.
Mollier, J.Y., 'La librairie du trottoir à la Belle Époque', *Le Commerce de la librairie au XIX^e siècle. 1789–1914*, dir. J.Y. Mollier, IMEC Ed.—Paris, Ed. de la MSH, 1997.
——, George, J., *La plus longue des Républiques (1870–1940)*, Paris, Fayard, 1994.
——, *Le scandale de Panama*, Fayard, Paris, 1991.
Mommsen, W., *Stein, Ranke, Bismarck*, Munich, 1954.
Monod, A., *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, Paris, Félix Alcan, 1916.
Montaigne, M. de, *Œuvres complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléïade, éd. Gallimard, 1962.
Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, trans. and ed. Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller, and Harold Samuel Stone, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
Morgenstern, M., *Rousseau and the Politics of Ambiguity: Self, Culture and Society*, Pennsylvania, College Park, 1996.
Mortier, R., 'Les 'Philosophes' français devant le judaïsme et la judaïté', *Les Combats des Lumières*, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIII^e siècle, 2000,
Mortier, R., 'Voltaire et le peuple', Brumfitt, Barber et al., *The Age of Enlightenment: Studies Presented to Theodore Besterman*, London and Edinburgh, 1967.
Mosse, G.L., *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*, trad. fr., Paris, Hachette, 1999.
Nakam, G., 'Ibériques de Montaigne', *Montaigne et l'Europe*, Actes du Colloque International de Bordeaux, 1992, Ed. Inter-Universitaires, septembre 1992.
——, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps, témoignage historique et création littéraire*, Paris, Nizet, 1984.
Nefontaine L., Schreiber, J.-P., *Judaïsme et franc-maçonnerie. Histoire d'une fraternité*, Paris, Albin Michel, 2000.
Nguyen, V., *Aux origines de l'Action française. Intelligence et politique à l'aube du XX^e siècle*, Paris, Fayard, 1991.
Nietzsche, F., *Kritische Gesamtausgabe*, ed. Colli and Montinari, Berlin, de Gruyter, 1968.
O'Hagan, T., *Rousseau*, London and New York, 1999.
Oberman, H.A., *Wortels van het antisemitisme. Christenangst en jodenramp in het tijdperk van humanisme en reformatie*, Kampen, 1983.
Œuvres choisies du Prince de Ligne, nouvelle anthologie critique, Basil Guy, éd., Stanford French and Italian Studies 13, 1978.
Olender, M., (ed.), *Le racisme, mythes et sciences*, Bruxelles, Complexes, 1981.
Onderhandeling met den Geleerden Jood Isaac Orobio de Castro, over de Waarheid van den Christelyken Godsdienst.
Oriol, Ph., *Bernard Lazare. Anarchiste et nationaliste juif*, Paris, Honoré Champion, 1999.
Pierrard, P., *Juifs et catholiques français. D'Édouard Drumont à Jacob Kaplan 1886–1994*, Paris, Éd. du Cerf, 1997.

Poliakov, L., *Histoire de l'anti-sémitisme*, Paris, Calmann-Levy, 1955 & 1981.
—, *La causalité diabolique*, Paris, Calmann-Lévy, 1980.
Ponty-Lavieuville, J., *La France devant l'affaire Dreyfus. Contribution à une étude sociale d'opinion publique, 1898–1899*, thèse de 3e cycle d'histoire, EPHE, 1971.
Porset, C., 'Voltaire et les Juifs', *L'affaire Dreyfus: Juifs en France. Symposium Internationale de Mulhouse*, Besançon, 1994.
Poulat E., Laurant, J.-P., *L'antimaçonnisme catholique: Les Francs-Maçons de Mgr de Ségur*, Paris, Berg International, 1994.
Proust, M., *A la recherche du temps perdu*, J.-Y. Tadié (éd.), Paris, Edition La Pléïade, Gallimard, 1987–1989.
Pulzer, P., *The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria*, rev. ed., Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1998.
Rathbone, E., *Falsehoods and Facts about the Jews*, London, Victor Gollancz, 1944.
Reinharz, J., Schatzberg, W., *The Jewish Response to German Culture*, London, University Press of New England, 1985.
Renton, F., *Jewish Defense Campaign Speakers Handbook*, London, Woburn Press, 1937.
Rippmann, I., & P., *Ludwig Börne Sämtliche Schriften*, Band 1, Düsseldorf, 1964.
Rodocanachi, 'Le ghetto à Rome', *Revue d'Études Juives*, 22, 1891.
Rosalia la Franca, *Architettura judaica in Italia: ebraismo, sito, memoria dei luoghimm* Palermo, Flaccovio, ed. 1994, *Gli Ebrei a Verona, presenza ed esclusione, testi di Agata La Terza*, Verona, Cierre, 1994.
Rousse-Lacordaire, J., *Rome et les francs-maçons. Histoire d'un conflit*, Paris, Berg International, 1996.
Rulzer, P., *Jews and the German State*, Oxford, Blackwell, 1995.
Schaub, D.J., *Erotic Liberalism: Women and Revolution in Montesquieu's Persian Letters*, London, Rowman and Littlefield, 1995.
Schechter, R., 'Rationalizing the Enlightenment: Postmodernism and Theories of Antisemitism', *Historical Reflections: Réflexions historiques*, 25, 1999.
Schorsch, I., 'The Myth of Sephardic Supremacy', *Leo Baeck Year Institute Year Book* 34, 1989.
Schwarzbach, B.E., 'Voltaire et les Juifs: Bilan et plaidoyer', *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 358, 1998.
——, *Voltaire's Old Testament Criticism*, Geneva, Droz, 1971.
Shapiro, J., *Shakespeare and the Jews*, New York, Columbia University Press, 1996.
Shklar, J., *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge UP, 1985.
Singer, S., *'Orthodox Judaism in Early Victorian London, 1840–1858'*, Ph.D. thesis, Yeshiva University, 1981.
Smith, M., *Montaigne and Religious Freedom*, Genève, Droz, 1991.
——, *Montaigne and the Roman Censors*, Genève, Droz, 1981.
Sofia, F., Toscano, M., (dir.), *Stato nazionale ed emancipazione ebraica*, Rome, Bonacci.
Sonnenfeld, A., 'Marcel Proust: Antisémite?', *The French Review*, 62, nos. 1–2, October and December 1988.
Sorlin, P., 'La Croix' et les Juifs, 1880–1899. Contribution à l'histoire de l'antisémitisme contemporain, Paris, B. Grasset, 1967.
Staat in de vrijheid. De geschiedenis van de remonstranten. O.r.v. G.J. Hoenderdaal en P.M. Luca. Zutphen 1982.
Starobinski, J., *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, Paris, 1970.
Sterling, E., 'Anti-Jewish Riots in German in 1819: A Displacement of Social Protest', *Historia Judaica*, 12, 1950.
Sterling, E., *Judenhaß*, Frankfurt am Main, 1969.
Sternhell, Z., *La Droite révolutionnaire. Les origines françaises du fascisme, 1885–1914*, Paris, Seuil, 1978.
, *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Bruxelles, Complexe, 1987.

Stock, P.V., *Memorandum d'un éditeur. Troisième série. L'affaire Dreyfus anecdotique*, Paris, Stock, 1994.
Stokes, H.P., *A Short History of the Jews in England*, London, Central Board of Missions and Society for Promoting Christian Knowledge and New York, New York, Macmillan, 1921.
Storia d'Italia, Annali II, Gli ebrei in Italia (dir. C. Vivanti), Einaudi, Turin, 1997.
Stow, K.R., *Catholic Thought and Papal Jewry Policy, 1555–1593*, New York, The Jewish Seminary of America, 1977.
Strauss, L., *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1949.
Swetschinski, D.M., 'Tussen middeleeuwen en Gouden Eeuw, 1516–1621', *De Joden in Nederland*. O.r.v. J.C.H. Blom, R.G. Fuks-Mansfeld, Amsterdam, I. Schoeffer, 1995.
Tadié, J.-Y., *Marcel Proust*, Gallimard, Paris, 1996.
Taguieff, P.A., *La force du préjugé, Essai sur la racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1988.
——, *Les Protocoles des Sages de Sion*, 2 volumes, Paris, Berg International, 1992.
Taïeb, J., *Société Juive au Maghreb 1500–1900*, Paris, Maisonneuve Larose, 2000.
Talmon, J., *The Origins of Totalitarian Democracy*, London, 1961.
The Jews: Some Plain Facts [5 editions], London, Woburn Press, 1941–43.
Toscano, M., 'L'uguaglianza senza diversità: stato, società e questione ebraica nell'Italie liberale' in *Storia contemporanea*, XXV, octobre 1994.
Trachtenberg, J., *The Devil and the Jews, The medieval conception of the Jew and its relation to modern Antisemitism*. Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1943.
Tulchinsky, G., *Taking Root: The Origins of the Canadian Jewish Community*, Toronto, Lester, 1992.
van den Berg, J., *Joden en christenen in Nederland gedurende de zeventiende eeuw*. Kampen, 1969.
van Leeuwen, Th.M., *Deo vivamus amici. De remonstranten en het gesprek met Israel*, Leiden, 1994.
van Limborch, Ph., *Historia inquisitionis, cui subjungitur liber sententiarum inquisitionis. Tholosanae ab anno 1307 ad annum 1323*, Amsterdam, 1692.
van Rooden P.T., Wesselius, J.W., 'The Early Enlightenment and Judaism: The 'Civil Dispute' between Philippus van Limborch and Isaac Orobio de Castro', *Studia Rosenthaliana*, 31, 1987.
——, *Theology, biblical scholarship and rabbinical studies in the seventeenth century*, Leiden, 1989.
Verdès-Leroux, J., *Scandale financier et antisémitisme catholique. Le krach de l'Union générale*, Paris, Le Centurion, 1969.
Voltaire, *Correspondence. Definitive edition by Th. Besterman*, Banbury, The Voltaire Foundation, 1975, XXXVI, D 15729.
von Bieberstein, J. Ro., *Die These von der Verschwrung, 1776–1945: Philosophen, Freimaurer, Juden, Liberale und Sozialisten als Verschwrergegen die Sozialordnung* Frankfurt am Main, Peter Lang, 1976.
von Ranke, L. ed *Leopold von Ranke: Ausgewählte Aufsätze und Meisterschriften*. Stuttgard, Kröner, 1942.
von Treitschke, H., *Historische und Politische Aufsätze*, 4 vols., 7th edition, Leipzig, Hirzel, 1903.
Wade, I.O. *The Clandestine Organisation and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750*, 1938.
Weber, E., *Satan franc-maçon. La mystification de Léo Taxil*, Paris, Julliard, 1964.
Weill, G., *Emancipation et progrès. L'Alliance israélite universelle et les droits de l'homme*, Paris, Ed. du Nadir, 2000.
White, H., *Metahistory: The Historical Imagination in XIXth Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973.

Wilson, S. *Ideology and Experience. Antisemitism in France at the time of Dreyfus Affair*, Rutherford, NJ, Farleigh Dickinson Press, 1982.
Winock, M., *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Paris, Seuil, coll. 'Points-Histoire', 1990.
Wistrich, R., *The Jews of Vienna in the Age of Franz Joseph*, Oxford, Littman, 1990.
Yaffe, M.D., *Shylock and the Jewish Question*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1997.
Yerushalmi, Y.H., *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle, University of Washington Press, 1996.

INDEX

A l'ombre des jeunes filles en fleur, 287–288
A la recherche du temps perdu, 287, 287 n. 1
Aaron ben Joseph the Elder, 189
Aaron, 69, 185, 439
abbé Grégoire
Aben Esra, 188 n. 16, 203
Abendana, 38
Abrabanel, 187, 193
Abraham, 118, 342 n. 17, 440
Absalon, 105
Action française, 333, 334 n. 3, 335 n. 5, 339 n. 11, 340 n. 13, 343, 344 n. 22, 347 n. 27, 348, 379
Adorno, 100–102
affaire Dreyfus, 7–8, 10, 15, 31, 62, 77 n. 1, 235 n. 38, 238 n. 52, 245, 250–251, 251 n. 14, 252 n. 17, 253, 254 n. 25, 255, 257, 258 n. 40, 260–261, 264 266, 341, 342 n. 16, 344, 369, 371, 388, 397, 401, 404, 415–416, 423, 425, 442, 446
affaire Mortara, 397
âge des foules, 252
Ages, Arnold, 62, 77 n. 1
Alatri, Samuele, 405
Albert, Phyllis Cohen, 182 n. 8
Albertan-Coppola, 63, 71
Albo, 187, 206
Alcala, 40
Alcoran, 29
Alfred Le Petit, 258
Alfredo Rocco, 409 n. 48
Allemagne, 6–8, 10, 12–13, 15, 17, 32, 136–137, 222 n. 6, 228, 258, 266 n. 65, 341, 382, 385, 401 n. 18, 402 n. 2, 436
Alliance israélite universelle, 3, 12, 398 n. 6, 399, 401, 406 n. 32, 413, 435, 442
Altmann, 130 n. 19, 192 n. 25
Amic, 107–108
Amsterdam, 32–35, 37–40, 116, 159, 176, 181, 184
Ancien Testament, 64, 107, 109, 111–112, 134, 343 n. 20, 429
Angenot, 225
Année littéraire, 62–63, 67, 72, 75
Annuaire israélite, 182
anthropologique, 19–20, 424 n. 4, 425
antidreyfusard, 251 n. 13, 254, 257–260, 264, 369, 388 n. 105
antijewish, 56, 122, 275, 278, 282 283
antijudaic, 116, 123
antijudaism, 276, 293
antijudaïsme, 11, 28, 62, 63 n. 9, 66, 75, 143, 161, 164, 251, 376, 378, 403, 417, 425, 432, 440–441, 443
antijuif, 22, 28, 142, 144 145, 149, 150, 153, 155–156, 238, 423, 439, 411, 419, 443–446
antimaçonnerie, 246
antimaçonnisme, 221, 225, 227 n. 31, 230 n. 37, 231 n. 39
antiparlementarisme, 256
antiphilosophe, 61–63, 65, 75
antisemites, 4–7, 9 11, 15 16, 16 n. 22, 62, 77, 87, 136, 149, 177 178, 213 214, 227, 229, 234, 241, 250, 253, 257, 260, 262 265, 269, 290 291, 294, 338, 343, 347–348, 365, 370, 373, 376, 379 n. 49, 381, 393, 397, 403–404, 409 n. 48, 413–414, 420, 423–426, 430–434, 436–438, 442, 442 n. 87, 443–444
antisemitic, 87, 93, 176, 190, 208, 268 270, 272, 290 293, 365–366
Antisemitism, 6 nn. 3, 7, 14 n. 17, 45 n. 2, 62, 77 n. 1, 87 n. 15, 103 n. 15, 115–116, 133 n. 37, 175, 177, 250 n. 12, 267 270, 274, 276, 282, 288 295, 366
antisémitisme catholique, 243 n. 51, 405, 410
antisémitisme d'État, 337–340, 345, 348
antisémitisme de peau, 337 339, 345
antisémitisme politique, 6–8, 12,

14–15, 17, 347, 409–410, 419, 423, 441
Antisémitisme, 3–11, 14–15, 37, 61, 75, 77 n. 1, 125, 152–153, 213, 225, 225 n. 21, 226 227, 234, 235 n. 48, 237, 238 n. 52, 243, 251–253, 255–256, 260–261, 264, 336–340, 342, 345–348, 370 n. 6, 371, 374, 381, 385, 388, 392, 396–397, 400, 404 406, 409–411, 413–414, 415 n. 67, 416, 417–421, 423, 425, 425 nn. 6, 10–11, 429 n. 28, 431 n. 34, 431–432, 436 n. 56, 435–437, 439, 439 n. 72, 441 444, 444 n. 95, 445
Anvers, 34
Archives israélites de France, 182
Arendt, 151–152, 361, 366, 423
Aristophane, 334
Arkush, 45, 77 n. 1
Arminiens, 33, 36
Arminius, 33
Armogathe, 179 n. 5
Artscroll Bible commentaries, 178
ascension sociale, 398
Aschheim, 6 n. 2
Ashkenazim, 183, 272 273
assimilation, 7, 59, 162, 165, 181, 182 n. 8, 282–283, 289–291, 293–294, 342, 380, 385, 404, 410, 415, 423–424, 429–430, 432, 436–437, 446
Astruc, 198 199, 203
athéistes, 40
Aubery, 62, 62 n. 4
Auriol, 338 n. 9
Averroès, 209

Bachaumont, 66, 66 n. 15, 74 n. 27
Badinter, 152 n. 5
Bainville, 334 n. 2
Balcou, 63, 63 n. 11
Balthazar, 40
Balzac, 183, 288
Barash, 351
barbarie, 24, 118 n. 6, 343 n. 20, 418
Barrès, 4, 14, 14 n. 19, 253
Barruel, 217, 217 n. 4, 221 222, 222 n. 5, 224, 229
Barry Levy, 178 n. 4
Basnage, 38
Baudoin, 111 n. 19
Bayle, 34, 96 n. 28, 111 n. 20, 123
Becket, 179
Bedarridès, 12
Belaval, 179 n. 6
Belle Époque, 249, 250 n. 8, 252 n. 18, 254, 255 n. 28, 263, 265, 290–291
Bergson, 289, 348
Berkowitz, 267, 273 n. 23
Berkvens-Stevelinck, 31, 31 n. 1
Berlin, 126, 128–132, 184, 279, 283, 351, 354
Berlin, Isaiah, 5
Berti, 116
Bertolio, 158, 158 n. 17
Biale, 9, 9 n. 11
Bible polyglotte de Plantin, 36
Bible, 36, 47 48, 63, 65 n. 10, 68, 82, 85, 87, 96 n. 28, 97 n. 30, 98 n. 33, 106 n. 5, 110 111, 117–124, 127, 133, 177, 179, 181–184, 187 188, 190, 192–193, 196, 201–202, 204, 206, 208 209, 344 n. 22, 428–430, 434, 445
bibliothèque antisémitique, 253
Bibliothèque nationale, 189 n. 20, 226 n. 27
Bibliothèque royale, 183, 189 n. 20
bicentenaire, 151 153, 162, 165
Bildungsbürgertum, 275
Bing, Berr, 155
Birnbaum, 3, 8 n. 8, 9 n. 10, 13 n. 15, 16 n. 22, 151 n. 3, 152 n. 5, 250, 251 n. 16, 370 n. 5, 415 n. 66, 416 n. 71
Black nationalists, 176
Black Panthers, 176
Bleichroder, 12
Bloom, Sam, 77
Bloy, Léon, 437–446
Bnei Brak, 210
Bologne, 397
Bonald, 157, 159
Börne, 276, 284
Bossuet, 121, 160, 163, 184
bouc émissaire, 29, 251, 433
Bouhours, Florent, 225 n. 22, 226 227, 230, 240, 242, 247
Boulanger, 203, 255–257, 261
Boulangism, 13, 246, 250 n. 12, 255, 296
boulangiste, 254, 256–257, 264
Bourel, 125, 179 n. 6, 193 n. 26
Bourget, Paul, 242–244
Boutang, 333 n. 1, 341 n. 15,

342 n. 17, 348
Boutmi, Georges V, 212
Bowden, 179 n. 6
Bray, 192 n. 23
Brecht, 262, 262 n. 53
Bretschneider, 209
Breuer, 177 n. 3, 179 n. 6, 188 nn. 16, 18, 191 nn. 21–22
Brindisi, 414
Broughton, 37
Brunot, 152–153
bruynisten, 37
bulles papales, 29
Burns, Michaël, 250, 254 n. 25
Burschenschaft, 275
Buxtorf, 106 n. 6, 132
Byrnes, 7

Cadorna, 399
Cahen, 180, 182, 184, 186–187, 189–208, 210
Caillavet, Arman de, 287
Calas, 78, 265
Calmet, 160, 163, 184, 194, 201
Calvin, 28, 184, 249 n. 2
Cambon, 164, 169
camelot, 252, 255, 257, 259–261, 263–265
Canada
Capitan-Peter, 333 n. 1
Caquot, 201
Caran d'Ache, 251, 255–256, 258
carnaval, 19, 21, 260
Carnot, 155 n. 11, 157, 159 n. 21
Carpi, 407–408
Castro, Eurobio de, 39
Catena, 19, 24
Catholic Church, 47, 180–181
Cattaneo, 410, 411 n. 53
Céline, 335
censeurs, 26–27
censure ecclésiastique, 26
cérémonie, 3, 19–20, 85, 106, 230, 238, 395
Cerf-Berr, 159
Chabauty, 227, 227n. 35
chanson de rues, 259
Chardin, 111, 111 n. 23
chauvinisme, 256
China, 49–50, 56
Chine, 121 n. 21
Chirac, 3
Chisick, 77
Choiseul-Praslin, 250
Chouraqui, 185, 401
Christ, 52, 72, 86, 113–144, 184 n. 13, 216, 294, 370, 373–374, 383, 385, 427, 441, 444
Christaos novos, 32
Christianity, 37 n. 8, 46, 52, 55, 58, 77, 82, 87, 116, 119, 123, 362, 367
chronologie, 28 n. 16, 137 n. 44, 154–155, 261 n. 49, 407 n. 39
Cimetière, 212
circoncision, 19–20, 23, 132, 411
citoyenneté française, 224
citoyenneté, 8, 14, 155–156, 161–162, 164 n. 32, 166, 224
Civiltà cattolica, 405, 407, 410
Clémenceau, 13
Clermont-Tonnerre, 143, 146, 155–156, 161–162, 164–165, 170
Coen, Giuseppe, 409, 409 n. 46
Cohen, Menahem, 178, 185
Cohn, Norman, 6, 212, 221 n. 4
Colajanni, 418, 418 n. 79
Colin, Armand, 108 n. 10, 249
Collège de France, 183, 426
collusion judaïco-maçonnique, 222
Columbia University, 176, 209, 270
combat anti-moderniste et anti-illuministe, 409
combat multiforme contre les préjugés et l'oppression, 402
commerce, 34, 46, 52–54, 57–59, 206, 232, 243, 264, 299, 394, 413, 418
commercial, 54, 58–59, 257, 413
Commission Mattéoli, 4
communauté culturelle, 8, 16
communauté juive, 23, 25, 32, 37, 153, 399–401, 405, 407–408, 414
Compagnon, 289, 388 n. 105, 423
complot judéo-maçonnique, 217, 221–222, 223 n. 11, 225 n. 26, 242, 246–247, 374, 410, 417
complot maçonnique, 221
Comte, Auguste, 334
Concile de Trente, 26, 107, 108 n. 10, 110–111
Condorcet, 151–152, 177
conjuration judéo-maçonnique, 242
conspiration, 144–145, 150, 211–214, 216–218, 222–223, 430
Constantin l'Empereur, 106 n. 6
Constituante, 155, 161, 163–165, 167, 170

conversion, 8, 15, 28 n. 16, 33–34, 36–37, 41, 45–46, 55, 79, 154, 158, 160–161, 164, 182, 369, 378–379, 381, 441–442, 446
conversions forcées, 409
convertis, 11, 23, 27, 28 n. 16, 29, 35, 133, 230, 294, 409
convictions socialistes, 232
Corday, 205
Corfou, 414
Correspondance littéraire, 67
costume, 107–109
Cotoni, 179 n. 6
Cour de Cassation, 12
Court de Gébelin, 201
Creizenach, 188, 206
Crémieux, 3, 12, 413 n. 60
Creuzenach, 188, 207
Creuznach, 207
crime rituel, 406
Croce, 411
culte, 20, 162–165, 167–169, 186, 206–207, 233 n. 43, 245, 343 n. 20, 371, 400, 402, 419, 427–428, 445
cultural relativist, 56
culture médiatique, 250, 252, 260
Curel, 253
Cuvier, 183

Darmesteter, 343 n. 21, 426, 426 n. 15, 427–428, 429 n. 29, 430–431, 433–434, 437, 441, 444–445
de Beausobre, 184
de Berry, 236 n. 51
de Boulainvilliers, 119
de Castro, Orobio, 37 n. 8, 38–39, 39 n. 11, 40
de Gobineau, 242, 338
de Groot, 34–35
de Janville, Martel, 253
de Lacretelle, 293
de Lapouge, Vacher, 4
de Maistre, 11
de Mirabaud, 119
de Montesquiou, 334 n. 2
De Rozoi, 142–143, 145
de Saint-André, 227
de Sancy, Harlay, 189
de Syonnet, 147
de Vette, 192
déchristianisation, 432
Déclaration des droits de l'homme, 155–156, 163, 167, 442
Deists, 122
déjudaïsation, 436
déjudaïsé, 436
Delforge, 184 n. 14
demi-juifs, 29
demi-Maures, 29
Dentu, 14 n. 18, 252–253
Déroulède, 261, 261 n. 50, 303
désapprobation, 24, 28
Deschamps, 223, 223 n. 12, 224 n. 18
Desné, 62, 62 n. 4, 77 n. 1
Desportes, 225, 225 n. 21, 234–235, 236 n. 49, 238, 240–242, 244, 247
destruction de la société chrétienne, 224
Deutz, 183 n. 12, 236 n. 51
dévotion mariale, 226
Di Pontremoli, 403
Diable, 213–216, 218
Dieu, 68, 73, 84, 109, 122 n. 23, 134, 158–159, 160 n. 22, 161, 194, 197, 202–203, 205, 211, 213–216, 218, 228, 237, 343, 343 n. 21, 373, 379, 396
Dinur, Ben-Zion, 6
Diocletian, 181
Diodati, 184
Dioudonnat, 333 n. 1
Disraéli, 338
Dohm, 54, 125, 134–135, 135 n. 42, 136–137, 156, 158, 158 n. 16
dom Paul Benoît, 223
Dreyfus Affair, 87 n. 14, 250 n. 12, 288, 290–291, 295, 300, 305, 366
Dreyfus, 3, 10, 16, 87, 246, 250–251, 254–255, 258–260, 263, 267–269, 288, 295, 300–301, 305, 341, 341 n. 15, 342–343, 366, 374, 397, 401, 416–417, 420
Dreyfus, Camille, 13
Dreyfus, Mathieu, 254
dreyfusards, 7, 251 n. 13, 253–254, 258
Drumont, 4, 14, 14 n. 18, 15, 152, 165, 171, 225 n. 23, 234, 235 nn. 45, 47, 251, 253, 257, 261, 261 n. 51, 262, 335, 369 n. 3, 392, 417 n. 76, 423–424, 430, 438–440, 445
Duport, 158 n. 17
Duruy, 249

Eckert, 227
École Pratique des Hautes Etudes, 182 n. 9
Édit de Nantes, 38
église réformée néerlandaise, 33
Ehrmann, 159 n. 6, 162, 222
Eichhorn, 126 n. 5, 192 n. 23, 198 n. 30
Eitan, Ruthie, 275
Elyada, 141
émancipation, 4–8, 8 n. 8, 9–11, 11 n. 13, 14, 45–47, 55, 137, 141, 142 n. 2, 145, 149, 151, 158 n. 17, 164 n. 32, 165 n. 35, 167, 171 n. 42, 176, 180, 183–184, 221 n. 3, 254 n. 25, 277–278, 340, 345, 387, 395, 397, 400, 401 n. 19, 405, 410, 412, 415, 437 n. 66
émigration, 29
Enlightenment, 39 n. 11, 45 n. 3, 48 n. 13, 51 n. 20, 54, 58 n. 42, 61 n. 3, 77, 77 n. 1, 80, 89 n. 17, 92, 99 100, 100 nn. 37 39, 101, 101 nn. 40–41, 102–103, 103 nn. 45 46, 115, 115 n. 1, 116, 122–124, 175–177, 179–180, 192, 192 n. 23, 194, 201, 204–208, 210
Ennery, 183
esclavage, 27, 29, 213, 216
Espagne, 27–29, 32, 228, 427
Espérance Levi, 407
Essais, 25 26, 26 n. 13, 27 n. 14
États Généraux, 35, 38
États pontificaux, 21 n. 3, 227 n. 32, 397, 409
ethnographie, 20
évêque d'Autun, 145, 147
Ewald, 192
expulsés, 27, 380
expulsion, 21 n. 3, 27–28

Falk, 206
Farar, 37
fascisme, 7, 253 n. 22, 262, 262 n. 57
fasciste, 262 n. 57, 333 n. 1
Fasquelle, 253
Faÿ, 223, 223 n. 13
Fayard, 249, 250 nn. 9, 12, 253, 255 n. 27, 379 n. 52, 415 n. 66
Ferri, 411
Ferry, 13, 249, 249 n. 2, 256, 259, 261
Feuerwerker, 142 nn. 2, 4, 143 n. 6, 145 n. 11, 158, 158 n. 17, 171 n. 42
figurisme, 160, 160 n. 22, 162
Finkielkraut, 347 n. 26
Flaminio Servi, 414 n. 64
Flammarion, 253
Fleury, 163, 249, 379 n. 52
Florence, 401 n. 20, 412, 418 n. 77
Foncin, 249
Fontenelle, 111 n. 20
Forain, 255, 258
Forti, Angelo, 403, 403 n. 23, 404
Fould, 12
Fourier, 11
Fourmont, 188 n. 16
Fous de la République, 13, 13 n. 15, 415 n. 66
France, 4, 7, 14, 145, 165, 171, 191, 250 n. 12, 290–291, 342
France, Anatole, 242, 244, 244 nn. 61, 63, 245 nn. 64–65, 246, 246 nn. 66–67, 69, 287–288, 290, 290 n. 4, 291–293, 342 n. 16
Francs-Maçons, 212 n. 1, 217, 217 nn. 4, 6, 218, 227 n. 34, 230
Fréron, 62–63, 63 nn. 11–12, 64, 68, 71 72, 75
Friedrich Wilhelm IV, 354–355, 360
Fualdès, 250
Funkestein, 6 n. 3

Galileo, 181
Gambetta, 13, 13 n. 15
Gay, 6, 6 n. 1, 45 n. 3, 77 n. 1, 87 n. 15, 179
Gazette de Paris, 141, 141 n. 1, 142, 142 nn. 2–3, 143, 143 n. 7, 144 nn. 8 9, 145, 145 n. 13, 146, 146 n. 16, 171, 416
Geddes, 192, 192 n. 23, 205
Geiger, 6
Georges V, 212
German liberalism, 361
German national identity, 351, 355, 357, 359
Germany, 6 n. 2, 11 n. 12, 14 n. 17, 133 n. 37, 267, 267 n. 1, 269–270, 277, 277 n. 11, 279, 279 n. 18, 280, 284, 298, 351–352, 361–363, 365 367
Gesenius, Wilhem, 192
gestes initiatiques, 230

Ghetto, 8, 22 n. 4, 23–24, 26, 45, 45 n. 1, 165, 165 n. 33, 185, 277–278, 339, 345, 377 n. 37, 433
Gobineau, 4
God, 47, 50–51, 118–200, 205–206, 355–356
Goethe, 278–279, 284
Goldhagen, 5, 365 n. 19
Goldschläger
Goldziher, 183
Goshen-Gottstein, 190
Goudchaux, 12
Gougis, 253
Goux, 110 n. 15
Gramberg, 198 n. 30
Grand Prêtre des Juifs, 105, 109
Grand Sanhédrin, 3
Grand-Carteret, 252, 252 n. 17, 257, 257 n. 37, 259 n. 41, 260 n. 47
Grégoire, 142, 142 n. 2, 145, 148, 151, 151 nn. 2, 3, 152–153, 153 n. 6, 154, 154 nn. 8–9, 155, 155 n. 11, 156, 156 nn. 12–13, 157–158, 158 n. 21, 159–60, 160 nn. 25–26, 161, 161 nn. 28–29, 162, 162 n. 5, 163, 163 n. 30, 164–166, 166 nn. 36–38, 167–168, 168 n. 40, 169, 170 n. 41, 171–172, 194
Grévy, 255, 256 n. 32, 259
Grunebaum-Ballin, 151 n. 2
Gueddes, 205
Guénée, 62–63, 63 nn. 8–10, 64 n. 13, 65–75
Guérin, 257, 262
Guizot, 249
Gyp, 253, 253 n. 30
Gyr, 227
Habad, 181
halakhah, 177, 181, 188, 206, 344
Halévy, 341 n. 15, 388
Haskala, 154
Hayard, 256, 257 n. 36, 260–263
Hegel, 352, 352 nn. 1–2, 353–355, 445 n. 49
Hegelian, 353–354
Heidenheim, 188
Heine, 276, 367, 367 n. 23, 431, 436
Hell, 156–157, 157 n. 15
Helvétius, 237
Hendel, Russell J., 178, 208
Hendlé, 234, 244 n. 63
Hep-Hep (riots), 275 n. 2, 276, 276 n. 8, 277, 285
Herder, 137 n. 44, 192, 354
hérétiques, 26
Hermann-Paul, 258
Hermon-Belot, 152 n. 5, 164 n. 32, 165 n. 35
Hertzberg, 45 n. 4, 46, 48, 51 n. 20, 54 n. 29, 58, 61, 62 n. 4, 63, 77 n. 1, 115 n. 1, 152 n. 5, 175, 175 n. 1, 176–177, 179, 208, 209 n. 34
Herzl, 251, 251 n. 13, 343, 371 n. 9, 392, 419 n. 80
Histoire contemporaine, 242, 244, 244 n. 61, 245 nn. 64–65, 246 nn. 66–67, 69, 288, 294
Histoire de l'Inquisition, 40 n. 16
Histoire et la religion des Juifs, 38
Hitler, 8, 211, 262
Hobbes, 335 n. 5
homicide rituel, 406–407, 414
Houbigant, 190
Hourwitz, 63, 145 n. 11, 153, 153 n. 7
Howard, Joseph, 178 n. 4
Huguenots, 38, 184
humanité, 37, 80, 91, 94, 134, 204–205, 209, 236 n. 30, 339, 394, 414, 427–428, 437
humanity, 52, 81, 89, 90 n. 18, 91–93, 103, 282, 355
Humboldt, 278, 279 n. 21, 362

Ibbels, 258
Ibn Ezra, 186–187, 192, 197, 199, 203
iconographie biblique, 105
iconographie, 105, 107–108, 110
idéal socialiste, 234
identités collectives, 5
Il Diritto, 413
Imperialism, 268 n. 4, 361 n. 11
Ingres, 183
initiation maçonnique, 238
injustices, 28–29, 79, 86, 236, 247
Inquisition, 23, 26, 29, 32, 40, 40 n. 16, 51 n. 22, 240
intégration des communautés juives, 399
intégration, 3, 142, 151, 155, 171, 250, 399–401, 403, 414, 415 n. 66, 419

Isaac, 118, 440
Israël chez les nations, 250 n. 11, 292 n. 5, 398 n. 5, 425 n. 10, 426 n. 14, 432 n. 41, 436 n. 57, 437
Israël, 3–4, 96, 134, 143, 145, 171, 192, 212, 214, 217, 222, 235, 250 n. 11, 251, 262, 279 n. 53, 292, 292 n. 5, 346, 348, 379 n. 53, 385, 394 n. 143, 398 n. 5, 421 n. 41, 423, 423 n. 2, 425 n. 10, 426 nn. 14–15, 427 n. 18, 429 nn. 29–30, 432, 433–434, 436, 436 n. 57, 437, 440, 442–443
Italie, 13, 19, 23, 25–26, 397, 398 n. 8, 399, 399 n. 12, 400, 400 n. 15, 401 n. 20, 402 n. 21, 404, 409, 409 n. 48, 412, 412 n. 58, 413, 416 n. 73, 417, 419

Jannet, 223
jansénisme, 160 n. 22
Jerome, 178
Jerusalem, 125 n. 2, 133, 194 n. 27, 370 373, 373 n. 13, 374, 374 n. 18, 375 nn. 23, 27, 376, 376 nn. 30–31, 377 nn. 33, 36, 39–40, 378, 378 nn. 41, 43, 46–47, 379 n. 49, 380, 381 n. 63, 382, 382 n. 73, 383 n. 80, 384, 384 nn. 84, 86, 385 n. 92, 386, 387 n. 104, 388 n. 107, 389, 389 nn. 111, 115, 390 n. 122, 391, 391 nn. 127–128, 130, 392 n. 133, 393, 393 nn. 136, 138, 394, 394 n. 144, 395 nn. 150, 155, 429, 429 n. 29, 437
Jesus, 29, 37, 72, 85–86, 112, 117, 179, 185, 194, 201, 203, 209, 214, 215, 221 n. 1, 226, 245, 252, 252 n. 20, 294, 374, 443
Jewish Encyclopedia, 186, 188 n. 19
Job, 152–153, 202, 404 n. 96, 444
Jona, 402 n. 21, 403 n. 22, 406 n. 36, 407 n. 38, 408 n. 43
Johnson, Lyndon B. (President), 175
Joseph II, 230
Josèphe, 106 n. 6, 109
Josephus, 189
Journal de la Cour et de la Ville, 141, 146, 146 n. 14, 148 n. 22
Journal de la Noblesse, 146, 146 n. 15, 148 n. 21
Journal de Versailles, 143, 143 n. 5
Journal des savants, 67 n. 17
Journal Ecclésiastique, 144, 144 n. 10
Journal Général de la France, 143, 143 n. 7, 145 n. 14, 146 n. 16
judaïsée, 28, 145
Judaism, 39 n. 11, 46, 48, 50, 52 n. 23, 55, 57 59, 82, 87, 93–94, 115 118, 120–123, 175, 177, 178 n. 4, 180, 183, 185, 191, 207–209, 276–278
judaïsme, 11, 25, 27 n. 14, 33, 35–37, 39, 61, 61 n. 2, 70, 77 n. 1, 111, 125, 132, 134, 137, 151 n. 2, 153, 163, 222 nn. 6 8, 223, 226, 234, 236 n. 49, 238, 241 243, 246, 343–345, 369 n. 1, 371, 371 n. 9, 372, 376–378, 381, 383 384, 385 n. 92, 388, 391, 393, 396 398, 401, 412 n. 58, 415, 416 n. 72, 423 n. 1, 424, 426–430, 432–433, 435–437, 443, 445
judéophobes, 29, 65, 135, 137 n. 44
Judet, 258
Juifs de Cour, 11
Juifs des Balkans, 405

Kabbale, 214 n. 3
Kahn, Zadoc, 187, 208, 439
Kant, 14 n. 17, 137 n. 44, 194
Kaplan, 37 n. 8, 225 n. 23, 295, 295 n. 2, 298 n. 6, 301 n. 12, 304 n. 16, 369 n. 3
Katz, David, 75, 75 n. 29
Katz, Jacob, 6, 8, 45, 45 n. 1, 46, 55, 62, 62 n. 4, 77 n. 1, 129 nn. 19–20, 165, 165 n. 33, 176, 185, 204, 269, 269 n. 9, 273, 276, 276 n. 7
Kessler, 47 nn. 9–10, 48, 48 n. 10
Kimhi, 178, 185, 185 n. 15, 187, 190, 192, 194, 202
King Maximilian of Bavaria, 353
Kra, 47, 47 n. 8
Krieger, 352 n. 1
Kummel, Werner, 179

La Barre, 78
La Cène, 201
La Croix, 226, 226 n. 28, 227 n. 35, 293, 369, 370 nn. 4, 6, 373–374, 379, 382, 385, 391 n. 131
La Haye, 34, 244 n. 63
Lagarde, 365
Lakewood, 210
Lambercier, 78

Lamennais, 343
Lamourette, 158, 163 n. 31
Lamy, 106, 106 n. 6, 109
Laplanche, 106 n. 5, 108, 111, 111 nn. 20, 22, 24, 192 n. 24
Lasserre, 334 n. 2
Lattes, 406 n. 33
Lavisse, 249
Lazare Belleli, 412 n. 58
Lazare, 251 n. 13, 336 n. 7, 343 n. 21, 404 n. 25, 412 n. 58, 425–427, 429, 431, 433, 435–439, 439 n. 72, 440, 442–443, 443 n. 90, 444–445
Lazare, Bernard, 423–424, 425 n. 6, 426–427, 429, 431, 433, 435–437
Le Bulletin, 145, 145 n. 12, 401 n. 18
Le Maistre de Saci, 184
Le Pelletier, 105–106, 106 n. 7, 107 110, 110 n. 17, 111 113
Le Temps retrouvé, 291
Leclerc de Buffon, 200
Leclerc, Jean, 39, 192, 199
Lecoffre, 224 n. 16, 227 n. 33, 253
Leibowitz, 181
Lemaire, 221 n. 2, 225 n. 20, 230 n. 37, 231 n. 39, 246 n. 70
Lemaître, 287
Lémann, 224, 224 n. 17, 227
Lenfant, 184
Léon XIII, 223, 235, 403, 407
Leroux, 11, 243 n. 57
Leroy-Beaulieu, 250, 292 n. 15, 398, 423, 425–427, 432–433, 436–439, 444–445
Lettres de quelques Juifs portugais, allemands et polonais, 62, 66
Lettres Persanes, 47 n. 8
Lettres tsarphatiques, 182
Levaillant, 13, 244 n. 61
Levi, David, 398
Levi, Primo, 415 n. 67
Léviathan, 202
Levin-Varnhagen, 275
Lévy, Armand, 413
liberté religieuse, 163, 167
liberté, 26, 28, 33, 38, 131, 158, 167, 169–170, 337, 415
libre pensée, 239
Liebeschütz, 352 n. 1
Ligue antisémitique, 256
Ligue des droits de l'homme, 254, 265
Ligue des patriotes
Lilith, 202
Limborch, Philippus van, 39, 39 n. 11
Lipmann, 185
littérature du ruisseau, 252, 260 n. 47
Locke, 39–40, 45–46, 55, 78, 89
Lombroso, 411
Louis Vial, 14, 14 n. 20
Louis XIII, 189 n. 20
Löwenbrück, 126 n. 5, 179 n. 6
Lowth, 126, 126 n. 7, 129, 192, 201
Löwy, 153 n. 7
Lumières, 5–6, 10, 31, 40, 61, 61 n. 2, 62–63, 66, 72
Lutheran, 352, 354, 358–359

mahamad d'Amsterdam, 38
Maimonides, 106 n. 6, 109, 181, 185 n. 15, 187, 200, 206, 435
Maire, 158, 160 n. 22
Maison des catéchumènes, 409
Malino, 145 n. 11
Manuel, 55 n. 35
Marchais, 110 n. 17
Marr, Wilhelm, 6
marranes, 27
Marsham, 120
Marthin-Chagny, 223, 223 n. 15
Martin, David, 184
Martineau, 156–157
Marx, 11, 47, 58–59, 431, 436
maskilim, 130, 180, 188 n. 16, 189
Massis, 333
Matard-Bonucci, 397
Maulnier, 348
Maupassant, 242 n. 55
Maurogonato, 411–412
Maurras, 15, 333, 333 nn. 1–2, 334–335, 335 nn. 5–6, 336, 336 n. 7, 337 n. 8, 338 n. 9, 339 n. 10, 340, 340 n. 13, 341, 341 nn. 14–15, 342, 342 nn. 16–17, 343, 343 nn. 18–20, 344, 345 n. 23, 346–347, 348 n. 27
Maury, 141–143
Meah Shearim, 210
Meinecke, 360
Menasseh Ben Israel, 38, 132, 132 n. 33
Mendel, 338
Mendelssohn, 52 n. 23, 125, 129, 129 n. 19, 130, 130 nn. 19, 22, 131, 131 nn. 25, 27, 132, 132

nn. 29–30, 133, 135, 137, 154, 156, 158 n. 16, 180–181, 184, 188, 191, 192 n. 25, 435
Mendelssohn-Bartholdy, 366, 367 n. 22
Menkis
Mercure, 65–66, 66 n. 16, 159, 438 n. 68
Méry, 106 n. 7
Meyer, 61, 61 n. 3
Mgr de Ségur, 225, 227, 231
Mgr Louis de Ségur, 227, 227 n. 32
Mgr Thomas, 234
Michaelis, 125, 125 n. 1, 126, 126 nn. 4–5, 127–128, 128 n. 13, 129, 129 nn. 15–17, 19, 130, 130 n. 22, 131, 131 nn. 25, 27, 132, 132 nn. 29, 31, 133, 133 n. 37, 134–135, 135 n. 42, 136–137, 411 n. 53
Michaëlis, 179 n. 6, 193 n. 26
Michaud, 77 n. 1, 105 n. 1, 106 n. 3
Migne, 186
Minghetti, 412
Mirabeau, 145, 158, 158 n. 16, 167, 169
misère, 29
mitre, 105–106, 109, 112
Mitterand, 251 n. 15
Mme de Saint-Ouen, 249
Mme du Châtelet, 205, 208
Modène, 402, 402 n. 21, 403, 406, 406 n. 36, 407–408
Mohammed, 86, 117
Moïse, 70, 77, 77 n. 2, 85, 91, 91 n. 21, 131, 134, 137, 185–186, 189, 197–198, 198 n. 30, 429, 434
Molé, 108, 108 n. 12
Mollier, 249, 249 n. 1, 3, 4, 250, 250 nn. 6–8, 251 n. 15, 252 nn. 18, 20, 253 nn. 21, 23, 254 n. 26, 255, 255 nn. 27–29, 31, 256 nn. 32–34, 257 nn. 35–36, 258 n. 39, 259 nn. 41, 43–44, 261 n. 49, 263 n. 58, 264 n. 61, 265 n. 62
Momigliano, 406 n. 35, 412 n. 58
Monge, 151
Montaigne, 19, 20 nn. 1–2, 21 n. 2, 22, 22 nn. 6–7, 23–24, 24 nn. 9–10, 25, 25 n. 11, 26, 26 n. 12, 27, 27 n. 14, 28 n. 16, 29
Montandon, 338
Montesquieu, 4, 45–47, 47 n. 8, 48–49, 49 n. 15, 50, 50 n. 18, 51, 51 nn. 19–20, 54, 54 nn. 27, 31, 55, 55 n. 33, 56, 56 n. 37, 57, 57 n. 39, 58, 58 n. 42, 59, 89, 89 n. 18, 100, 177
Monthly Review, 67, 67 n. 18
Moreau, 334 n. 2
Morès, 257, 262
Mortara, 397, 397 n. 2, 409
Mortier, 61, 61 n. 2, 72, 72 n. 5, 89 n. 17
Mosché, 185, 193
Moses, 48–50, 85–86, 89, 91, 94, 102, 117–118, 129, 189, 195, 197–199, 205
Mossad haRav Kook, 194
Mousseaux, Gougenot des, 222, 223 n. 9, 227 n. 33, 406 n. 36
mouvement sioniste, 250, 376 n. 30, 415
Moyse, 85, 117, 118 nn. 3–4
Mulot, 158
Munk, Salomon, 183, 185, 185 n. 15
mythologie, 344 n. 22
mythology, 199, 201

Nahmanides, 185, 187
Napoléon, 159, 207, 224 n. 16, 257
nationalisme, 14 n. 19, 256, 340, 340 n. 13, 386 n. 94, 409 n. 48, 420 n. 82, 437 n. 66
nationaliste, 235 n. 48, 251 n. 13, 255, 257, 258 n. 39, 260, 263, 341, 418
nationalistes, 250, 254, 257, 263, 337 n. 8, 381, 420
natural rights, 56
nazisme, 6, 9, 262
Necheles, 151 n. 1
New Deal, 176
Nietzsche, 364–365, 365 n. 18, 445 n. 98
Nilus, 212
Noah, 118
Normale Sup, 12
nouvelle alliance, 161, 430

objections, 26, 26 n. 13, 229, 243, 357
Oldenbarnevelt, 34
Olivétan, 184
Onkelos, 190

opinion publique italienne, 415, 417
Oratoire de Paris, 189 n. 20
Oratory, 189 n. 20
Origen, 191
orthodoxy, 177, 180–181, 186, 354
Osservatore romano, 417
Ostervald, 184
Ouaknine, 187
ouvrages de révélation, 230, 230 n. 37
Ouziel, Ben, 190

Padoue, 405, 406 n. 31, 413
Palestine, 133, 135, 251, 369, 371 372, 372 n. 10, 373, 375, 375 n. 27, 376, 378–381, 383 384, 384 nn. 86, 88, 386, 386 n. 94, 387, 387 n. 99, 388, 388 n. 108, 389–392, 392 n. 134, 393, 393 n. 135, 394–395, 419
Palestinian, 176
Palmé, 253
Panama, 255, 255 nn. 27, 29, 256, 256 n. 34, 257, 257 n. 35, 259, 267
parti clérical, 408–409
Pascal, 63 n. 7, 107 n. 8, 184, 209, 250 n. 10, 264, 335 n. 5
Pasqualigo, 411–412, 412 n. 57
Patry, 107 108
Paugam, 333 n. 1, 343 n. 20
Paul II, 181
Pauline tradition, 194
Pauw, 35
peinture, 105, 107, 111–113, 201, 236
penseurs, 28, 179 n. 6, 223, 243, 333 n. 2
Pereire, 12
Persian Letters, 47, 47 n. 9, 50 n. 18, 51 n. 22, 54 n. 29, 56 n. 37, 57, 57 n. 40
peuple témoin, 160, 163
Philo, 62 n. 6, 189
Philon, 106 n. 6, 435
philosémitisme, 62, 75, 444, 446
philosophes, 11, 61, 72, 175, 175 n. 1, 176, 208
Phineas, 204
phobie, 29, 266
phobies, 29
Pie IX, 223, 227 nn. 32 33, 397 n. 2, 405
Pierrard, 225, 225 nn. 23, 25, 228 n. 35, 234 n. 44, 235 nn. 46, 48, 369 n. 3, 382 n. 70, 385 n. 92, 391 n. 131
Pierre-Victor Stock, 253–254, 254 n. 25, 265
piété mariale, 241
Piette, 182 n. 8
Pinto, 63–66, 68, 83, 84 n. 7, 87, 93, 177
Piquart, 288
Platon, 345 n. 23, 435
Plon, 253
pluralisme, 28
Pococke, 185 n. 15
pogromes, 4, 9, 11, 15
Poliakov, 61, 61 n. 3, 125 n. 1
Polignac, 287
Polytechnique, 12, 14
Pomeau, 65, 65 n. 14, 71, 71 n. 24, 74, 74 n. 28, 80 n. 3
Ponty, 258, 258 n. 40
Popkin, 116, 176
Popolo romano, 414
Porset, 62, 62 n. 4, 63, 77 n. 1
Port-Royal, 160, 160 n. 23, 162, 162 n. 28, 184
Portugal, 28 n. 16, 32, 52, 84
presse catholique, 403–404, 406–407, 417
prêtres patriotes, 166–167, 169, 172
Prince de Ligne, 72, 72 n. 26
prophecy, 197, 199–200
prophétie, 160–161, 434
Protestant, 10, 13, 51 n. 22, 78, 111 n. 20, 123, 128–129, 144–145, 148, 183 185, 243, 279, 285, 337, 352, 358, 382 n. 72
Protocoles des Sages de Sion, 212, 221 n. 4, 222 n. 7, 224, 224 n. 19
Proudhon, 11
Proust, 181 n. 7, 287, 287 n. 2, 288, 288 n. 3, 289–294, 446
Provinces-Unies, 35–36, 38, 40
Prugnon, 165
Pulzer, 7, 14 n. 17, 267 n. 1
pureté de sang, 29

question juive, 10, 61, 142–143, 335, 337, 385, 393, 416, 437, 439, 446
Questions sur l'Encyclopédie, 68, 89 n. 18

rabbin Abraham, 109
Rabinovitch, 151, 151 n. 2

race, 6, 137, 203 n. 32, 236, 242, 294, 341, 345–347, 365, 374, 377 n. 37, 392, 412, 420, 423, 424 n. 4, 428, 440, 442
Racine, 184, 204
Rampolla, 235
Ranke, Leopold von, 351, 353, 353 n. 3, 355, 355 n. 5, 356, 356 n. 6, 357–359, 359 n. 8, 366, 366 n. 21
Raphaël Job, 152
Rashi, 187, 195
Raynal, 237
Rebell, 334, n. 2, 344 n. 22
régénération, 5, 154, 154 n. 8, 164, 170, 394
Reggio, 188, 406
Reinach, 13, 255, 265
relativism, 46, 357
religion, 16, 26, 28, 32, 35, 46–48, 48 n. 10, 49, 51–52, 57–59, 62, 64, 78, 82, 84, 94, 106, 109, 112, 117, 131, 142–143, 160, 163, 165, 167–169, 179 n. 6, 194, 204, 206–208, 215, 221–223, 229–230, 232–234, 241, 251, 278, 283, 292, 294, 341, 343, 344 n. 22, 348, 358, 363, 372, 375, 377, 397–398, 402, 407–408, 419–420, 424, 427–429, 432, 442
Remonstrants, 32, 33 n. 33, 35, 37, 41
Renaissance, 23 n. 8, 25, 28 n. 17, 209, 427, 434
Renan, 4, 179 n. 6, 183, 192, 209, 237, 252–253, 287, 423, 423 nn. 1–2, 424, 424 n. 4, 425, 426
renégat, 25
représentation, 105, 107–113, 242, 373
republicanism, 180
République de Weimar, 6, 14, 136
République juive, 6, 9 n. 9
république, 27 n. 14
Retcliffe, Sir John, 212
Reventlow, Henning graf von, 179 n. 6
Révolution française, 10, 14, 61 n. 1, 141 n. 1, 152–153, 153 n. 7, 155, 156 n. 12, 161, 164, 170–171, 221, 346, 398, 429 n. 29
Revue des deux mondes, 292
Rippa, 111
Risorgimento, 398, 410
rites juifs, 23, 32
Robespierre, 169
Rodocanachi, 22, 22 nn. 4–5, 23
Rome, 19–21, 21 n. 3, 22 n. 4, 23, 25–26, 29, 81 n. 3, 85, 223 n. 10, 244, 391 n. 130, 397–398, 398 n. 7, 399, 399 n. 10, 400 n. 13, 401 n. 20, 409 n. 46, 412–413, 416 n. 73, 418 n. 77, 429 n. 29, 437
Rosenmüller, 192
Rospotchine, 227
Rothschild, 12, 257, 262, 374, 383, 390 n. 120, 432
Rothschilds, 271
Roudiez, 333 n. 1
Rouelle, 70
Roumanie, 405, 413, 435
Rousseau, 77, 77 n. 2, 78–80, 81, 81 n. 4, 82, 85, 85 n. 10, 86, 86 nn. 11–13, 88, 88 n. 16, 89–91, 91 n. 20, 92, 92 nn. 22–23, 93–95, 97, 97 nn. 31–32, 98–100, 102, 177, 179 n. 6, 300 n. 11, 301, 303–304, 335, 345, 434
Royou, 145, 145 n. 14, 146
Ruppin, 8, 8 n. 9
Ruskin, 287

Saint Jérôme, 109
Saint Siège, 22, 22 n. 5
Saint-Barthélémy, 10
Salo Wittmayer Baron, 209 n. 34
Sand, 285
Sand, Karl Ludwig, 285
Sanhédrin, 162, 207
Sartre, 333
Satan, 28, 214, 216–217, 223, 223 n. 10, 224, 225 n. 20, 227 n. 31, 230 n. 38, 238–239
satanisme, 227 n. 33, 230
Sauvaître, 253
Savine, 235, 235 nn. 45–46, 253
Scaliger, 36
Scandale de Panama, 255 n. 27, 256 n. 34, 257 n. 35, 259 n. 43
scepticisme, 26, 335 n. 6, 384 n. 84
Schaub, 49–50, 50 n. 18, 53, 53 n. 26, 54, 54 n. 29, 55 n. 33, 58, 59 n. 43
Schrameck, 13
Schwarzbach, 62, 62 n. 4, 63, 70 n. 22, 77 n. *, 82 n. 5, 97 n. 28, 179 n. 6, 209 n. 35

Schwarzfuchs, 132 n. 31, 176, 187
secret maçonnique, 222
sectarisme, 28
séfarade, 32–34, 38–39
Sephardi, 272–273
Sephardic, 272, 272 n. 18
Sephardim, 183, 271 n. 14, 272–273
sermon, 204, 214
Shklar, 49, 49 n. 15, 54, 54 n. 27, 90 n. 19, 102 n. 44
Shoah, 4, 6
Shylock, 272–273, 290
Sicard, 126 n. 6, 129, 340 n. 13, 343 n. 20, 344 n. 22
Sicard, Patrice, 333 n. 1
siècle d'or, 31
Silberman, 293
Silberner, 11
Simon, Richard, 179, 183, 188 n. 16, 189 190, 199
Simonini, 217 n. 6, 221 223
Sinzheim, 183
Sionisme, 371, 375 n. 28, 381 n. 70, 382 n. 75, 383 384, 384 n. 86, 385, 385 n. 92, 386 392, 392 n. 133, 393–394, 396, 399, 415, 416 n. 72, 419, 420
sioniste, 381, 381 n. 67, 384, 384 n. 84, 385–392, 395–396, 415, 415 n. 69, 420, 437 n. 66
socialism, 295, 304
Société Royale des Sciences et Arts de Metz, 61
Sodome et Gomorrhe, 289–290
Sofer, Hatam, 180
solidarité internationale, 405
Solon, 48, 85
Sorbonne, 86, 182 n. 9, 265
sorciers, 29
Sorkin, 7, 7 n. 5
souffrances des juifs, 24
Soury, 4, 334 n. 2
Spain, 51 n. 22, 52, 55, 273
Spencer, 120–121, 193
Spinoza, 119, 181, 200, 435
St Boniface, 209
Stamford Hill, 210
St-Benoît, 105
Steg, 3–4
Steiner, 342 n. 17
Sternhell, 7, 262 n. 57
subjectivité, 27
subversive, 26, 121
suicide, 27
Sulamith, 276
Sullam, Angelo, 415
suspicion, 28 n. 16, 215, 406
Sutcliffe, 115
synagogue, 40, 68, 70, 159, 162, 168, 186, 272, 381
synagogues-cathédrales, 400
synode de Dordrecht, 34, 37

Taguieff, 212
Taine, 242, 292
Talleyrand, 147–148, 167, 169
Talmud de Babylone, 36
Talmud, 28, 36, 99, 99 n. 35, 106 n. 6, 126, 153, 178 n. 4, 187, 188 n. 16, 189, 206–207, 214 n. 3, 238, 403, 406, 427, 434, 445
Taxil, 225, 225 n. 20, 230 n. 38
Taylor, 5, 77 n. 2
Teglio, Bonaiuto, 407
Terquem, 182, 188, 188 n. 19
Testard, 185, 188
The Spirit of the Laws, 48, 48 n. 12, 49, 49 nn. 14, 16, 50, 51 n. 22, 52, 52 n. 24, 54, 54 nn. 28, 32, 55 n. 33, 56 n. 36, 57, 57 nn. 38–39
Thiébault, 158
Thiéry, 159
Third Republic, 187, 270, 295, 299, 300 n. 11, 304
Tild, 155 n. 11
Tilly, 16 n. 21
Tindal, 122, 122 n. 24
Tittoni, 419 n. 80
Toland, 45–46, 55, 121
tolérance, 4, 28, 32–35, 40–41, 63, 65, 80, 113, 156–157, 163–165, 168–169, 171, 392, 414, 439
Tornielli-Brusati, 413
Toscano, 398 n. 7, 399 n. 12, 404 n. 26, 410 n. 49, 411 n. 55, 413 n. 59, 415 n. 69, 419 n. 80, 420 nn. 81–82
totalitarisme, 263
Toussenel, 11
trade union movement, 180
traditionalisme chrétien, 242
traité de commerce entre l'Italie et la Roumanie, 413
Treves, 406 n. 31
Trevor-Roper, 175, 175 n. 1
Trévoux, 105, 184, 184 n. 13

tribulations, 29, 212, 259
Trieste, 417 n. 76
Trigano, 151, 151 n. 2, 152
Trimbur, 372 n. 10
Troisième République, 9, 162, 167, 233
Troki, 185
Troppmann, 250

ultramontanisme, 228
Union d'Utrecht, 35
United States, 267–271, 298, 300
Univers israélite, 398 n. 3, 401 n. 18, 406 n. 35, 412, 412 n. 58, 414 n. 65
université de Leyde, 33, 36
usure, 11, 84, 153, 411, 413

Vallotton, 251
Valois, 334 n. 2
Van Limborch, 38 39, 39 n. 11, 40 n. 16
Vandromme, 343 n. 19
Varikas, 153 n. 7
Varnhagen, Rahel, 354
Vater, 192, 197–198, 198 n. 30
Vatican II, 172, 369 n. 2
Vaugeois, 333 n. 2
Vence, 184
Venise, 243, 416, 418 n. 77
Venture, 184
Verceil, 403, 406
Vérité, 212, 214 215, 265-266, 290, 396 n. 156
Vessillo israelitico, 414 n. 64
Vichy, 3, 10, 13 n. 15, 14, 254 n. 25
Victor Emmanuel III, 419
Victor Hugo, 256
viol, 28, 28 n. 16
Voetius, 38
Volk, 275 276, 278–283, 285, 364
Voltaire, 32, 39–40, 45, 47 n. 8, 61 n. 2, 62, 62 n. 4, 63, 63 n. 8, 64–71, 71 n. 24, 72–75, 77, 77 n. 1, 78–80, 80 n. 3, 81, 81 n. 3, 82, 82 n. 5, 83 84, 84 n. 7, 85–87, 87 nn. 14–15, 88, 88 n. 15, 89, 89 nn. 17 18, 90 94, 94 n. 25, 95 96, 96 n. 28, 97, 97 nn. 29–30, 98–101, 101 n. 42, 102–103, 110, 115–118, 120, 120 n. 16, 121, 121 nn. 20, 22, 122, 122 n. 23, 123, 125, 129, 149, 176 177, 179, 179 n. 6, 192, 194, 201, 205, 208 209, 218, 237, 265, 293, 344 n. 22, 427, 433, 435
von Arnim, 354
von Kotzebue, 284
von Treitschke, 351, 357, 360 361, 363, 363 nn. 12–15, 364, 364 n. 16
Vossius, 38

Walravens, 179
Walsin-Esterhazy, 259
Walzer, 5
Weber, 204, 225, 230, 352 n. 1, 426
Weishaupt, 227, 237
Wessely, 188
Williamsburgh, 210
Wilson, Daniel, 259
Wilson, Stephen 250
Wogue, 184, 186–187, 208

xénophobie, 256

Yad Vashem, 4

Zammatto, 406
Zinguer, 63 n. 10
Zola, 251 n. 15, 255 n. 31, 257–258, 258 n. 39, 259, 259 n. 44, 263 n. 58, 264 n. 61, 290, 370, 374, 417–418
Zvi, Sabbetai, 37

BRILL'S SERIES IN JEWISH STUDIES

1. Cohen, R. *Jews in Another Environment.* Surinam in the Second Half of the Eighteenth Century. 1991. ISBN 90 04 09373 7
2. Prawer, S.S. *Israel at Vanity Fair.* Jews and Judaism in the Writings of W.M. Thackeray. 1992. ISBN 90 04 09403 2
3. Price, J.J. *Jerusalem under Siege.* The Collapse of the Jewish State 66-70 C.E. 1992. ISBN 90 04 09471 7
4. Zinguer, I. *L'hébreu au temps de la Renaissance.* 1992. ISBN 90 04 09557 8
5. Gutwein, D. *The Divided Elite.* Economics, Politics and Anglo-Jewry, 1882-1917. 1992. ISBN 90 04 09447 4
6. Eraqi Klorman, B.-Z. *The Jews of Yemen in the Nineteenth Century.* A Portrait of a Messianic Community. 1993. ISBN 90 04 09684 1
7. Ben-Dov, N. *Agnon's Art of Indirection.* Uncovering Latent Content in the Fiction of S.Y. Agnon. 1993. ISBN 90 04 09863 1
8. Gera, D. *Judaea and Mediterranean Politics*, 219-161 B.C.E. 1998. ISBN 90 04 09441 5
9. Coudert, A.P. *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century.* The Life and Thought of Francis Mercury van Helmont (1614-1698). 1999. ISBN 90 04 09844 5
10. Gross, A. *Iberian Jewry from Twilight to Dawn.* The World of Rabbi Abraham Saba. 1995. ISBN 90 04 10053 9
12. Ahroni, R. *The Jews of the British Crown Colony of Aden.* History, Culture, and Ethnic Relations. 1994. ISBN 90 04 10110 1
13. Deutsch, N. *The Gnostic Imagination.* Gnosticism, Mandaeism and Merkabah Mysticism. 1995. ISBN 90 04 10264 7
14. Arbel, B. *Trading Nations.* Jews and Venetians in the Early Modern Eastern Mediterranean. 1995. ISBN 90 04 10057 1
16. Menache, S. (ed.). *Communication in the Jewish Diaspora.* The Pre-Modern World. 1996. ISBN 90 04 10189 6
17. Parfitt, T. *The Road to Redemption.* The Jews of the Yemen 1900-1950. 1996. ISBN 90 04 10544 1
18. Assis, Y.T. *Jewish Economy in the Medieval Crown of Aragon, 1213-1327.* Money and Power. 1997. ISBN 90 04 10615 4
19. Stillman, Y.K. & Stillman, N.A. (eds.). *From Iberia to Diaspora.* Studies in Sephardic History and Culture. 1999. ISBN 90 04 10720 7
20. Barkai, R. *A History of Jewish Gynaecological Texts in the Middle Ages.* 1998. ISBN 90 04 10995 1
21. Heller, M.J. *Printing the Talmud.* A History of the Individual Treatises Printed from 1700 to 1750. 1999. ISBN 90 04 11293 6
22. Deutsch, N. *Guardians of the Gate.* Angelic Vice Regency in Late Antiquity. 1999. ISBN 90 04 10909 9
23. Ratzabi, S. *Between Zionism and Judaism.* The Radical Circle in Brith Shalom 1925–1933. 2000. ISBN 90 04 11507 2
24. Brasz, C. & Kaplan, Y. (eds.). *Dutch Jews as Perceived by Themselves and by Others.* Proceedings of the Eighth International Symposium on the History of the Jews in the Netherlands, 22–25 November 1998. 2000. ISBN 90 04 11705 9

25. Drory, R. *Models and Contacts.* Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture. 2000. ISBN 90 04 11738 5
26. Lamdan, R. *A Separate People.* Jewish Women in Palestine, Syria and Egypt in the Sixteenth Century. 2000. ISBN 90 04 11747 4
27. Hary, B.H., Hayes, Hayes, J.L. & Astren, F. (eds.). *Judaism and Islam: Boundaries, Communication, and Interaction.* Essays in Honor of William M. Brinner. 2000. ISBN 90 04 11914 0
28. Kaplan, Y. *An Alternative Path to Modernity* The Sephardi Diaspora in Western Europe. 2000. ISBN 90 04 11742 3
29. Israel, J. & Salverda, R. (eds.) *Dutch Jewry: Its History and Secular Culture (1500-2000).* 2002. ISBN 90 04 12436 5
30. Israel, J. *Diasporas within a Diaspora.* Jews, Crypto-Jews and the World Maritime Empires (1540-1740). 2002. ISBN 90 04 12765 8
31. Shoham, R. *Poetry and Prophecy.* The Image of the Poet as a Hero, a "Prophet" and an Artist in Modern Hebrew Poetry. 2002. ISBN 90 04 12739 9
32. Sela, S. *Abraham Ibn Ezra and the Rise of Medieval Hebrew Science.* 2003. ISBN 90 04 12973 1
33. Heller, M.J. *The Sixteenth Century Hebrew Books.* An Abridged Thesaurus. 2003. ISBN 90 04 1297 6
34. Zinguer, I.Y. & Bloom, S.W. (eds.) *L'Antisémitisme Éclairé.* Inclusion et exclusion depuis l'Epoque des Lumières jusqu'à l'Affaire Dreyfus. Inclusion and Exclusion: Perspectives on Jews from the Enlightenment to the Dreyfus Affair. 2003. ISBN 90 0412972 3
35. Weinstein, R. *Marriage Rituals Italian Style.* A Historical Anthropological Perspective on Early Modern Italian Jews. 2003. ISBN 90 0413304 6

WHEATON COLLEGE--NORTON, MA 02766
3 6307 10132 656 6

DS 146 .F8 A57 2003

L'ANTISEMITISME ECLAIRE

DATE DUE

JAN 2 2005

DEMCO 38-296

Brill's Series in Jewish Studies

GENERAL EDITOR:

DAVID S. KATZ (Tel Aviv)

ADVISORY EDITORS:

STUART COHEN (Bar-Ilan)
ANTHONY T. GRAFTON (Princeton)
YOSEF KAPLAN (Jerusalem)
FERGUS MILLAR (Oxford)

This volume principally deals with perceptions on Jews dating from the beginnings of their emancipation to the Dreyfus Affair. The title in French, and the original title of the colloquium in Hebrew, 'Enlightened Antisemitism' not only reflects the overall anti-religious (anti-Christian and, hence, by necessity, anti-Jewish) sentiments of an Enlightenment figure such as Voltaire, but also refers to those who justified either their philosemitism or antisemitism with erudition: Johann David Michaelis, Antoine Guénée, Charles Maurras, etc. With France as its focal point, the volume also contains essays that treat various perceptions of Jews during the same period in England, Germany, and Italy. Interdisciplinary in nature, this collection of essays treats the Jewish question from historical, literary, and sociological angles.

Ilana Y. Zinguer, Ph.D. (1976) ès Lettres, Université de Tours (France) is Professor of French Literature at the University of Haifa (Israel). She has published extensively on Renaissance texts *Beroalde de Verville*, *Montaigne*; on travels - anthropological and cultural aspects; on medical science and alchemy including *Le Roman stéganamorphique* (Ed. Champion, Paris, 1993).

Sam W. Bloom, Ph.D. (2000) in French Literature, Columbia University (New York), is Lecturer in French Literature at the University of Haifa. His publications have concentrated on various facets of the Jewish question within French literature and particularly in the works of Marcel Proust. He co-edited and contributed to *Forging Modern Jewish Identities* (Vallentine Mitchell, London, 2003).

A complete list of the publications in this series may be found at the back of this volume.

ISSN 0926-2261

ISBN 90-04-12972-3

www.brill.nl